التحول المذهبي في العهد الصنهاجي -الحمادي الزيري- وأثره على بلاد المغرب الأوسط

عبد القادر بوعقادة
جامعة المسيلة - الجزائر

مقدمة:

توسعت دار الإسلام في نهاية القرن الأول للهجرة فشملت بلادا كثيرة مختلفة الثقافات والعادات والأجناس واللغات، وكان بنهاية هذا القرن أن استقر الإسلام في بلاد المغرب بعد جهود جهيدة وتضحيات عديدة، وكان من البديهي أن يتساير الاستقرار هذا مع إقرار وتثبيت القوانين الإسلامية التي تتوافق وطبيعة البيئة الجديدة. ومن المعلوم أنّ المسلمين كانوا يتحاكمون في حياة الرسول -ﷺ- في شأنهم العام إلى الوحي، ولكن بوفاته ﷺ انقطع الوحي أما الحوادث فلم تنقطع بل بقيت تتوالى فكان من طبيعة التشريع المتّسم بالاستمرارية والتجدد أن يُصدر فيها حكم، مع العلم أن هذه المستجدات التي برزت في البلاد المفتوحة خصوصا لم تكن لتشبه في الظاهر ما كان من حوادث في بلاد العرب وشبه الجزيرة تحديدا - هذه الأخيرة التي تميزت عوائدها بالبساطة وعدم التعقيد وقد نزل بشأنها آيات وأحاديث وتم الفصل فيها بالحلّ أو التحريم بل كانت فريدة تقتضي الاجتهاد من الصحابة والتابعين، ومن هنا فقد اختلف المسلمون في تفسير الحوادث وإعطاء الأحكام بشأنها، كما اختلفوا في تفسير الوحي وفق اختلافهم في استيعاب اللغة والتفاوت في درجة الفهم والقدرة على الاستنباط وكمال ملكة الذوق الفقهي، وعلى هذه الأسس كان بروز المذاهب والفرق المتعددة في التاريخ الإسلامي ويُلخّص الانقسام هذا حول ما يلي:

١- الاختلاف في الإيمان والذات والصفات وهذا ما يدور في نطاق العقيدة.

٢- الاختلاف في الإمامة والسياسة أي حول كيفية انتقال الحكم وتداوله.

٣- الاختلاف في آي الأحكام والتي تختص بالعبادات والفقه أساسا.

وإذا كانت بلاد المشرق تعج بالفرق والمذاهب، ولكلٍّ معتقدٌ وفهمٌ يحاول أن يفرضه بالسلم كما

يحاول أن يفرضه بالقوّة، فإنه قد انتقل هذا المظهر المشرقي إلى ساحة بلاد المغرب فأصبح هذا الإقليم كما يقول الأستاذ موسى لقبال مرجلا يغلي بالمذاهب؛ من أوزاعية وثورية وحنفية ومالكية وظاهرية وصفرية وإباضية وزيديه وإسماعيلية ومعتزلة وأشاعرة(*). ولم تستقرّ بلاد المغرب إلاّ في عهد المرابطين ثمّ الموحدين لتتبلور في الأخير ظاهرة التصوّف التي برزت بشكل جلي بعد تقلص مهام الرباط أو الثغر، وتقرر انتهاء المغرب الإسلامي إلى المذهب المالكي في الفقه والأشعري في العقيدة، وإلى رواية ورش في الإقراء وفي التصوف إلى الجنيدية.

فيما يخص المذهب المالكي الذي يعتبر بمثابة الخصوصية الثقافية والفكرية لبلاد المغرب فإنّ التمكين له لم يحدث إلا بعد جهاد مرير وصراع كبير خصوصا أيام الفاطميين، حيث قاوم فيه شيوخ المالكية جميع الإكراهات والإغراءات. كما يلاحظ أنّ أهم تحول برز في مجال المذهبية ذلك الذي وقع أيام الصنهاجيين الذين تمكنوا من بلاد المغرب بعد رحيل الفاطميين فخالفوهم مذهبيا وبالتالي سياسيا، ويبرز في هذا الشأن حماد بن بلكين كأول زعيم صنهاجي جاهر بالمذهب المالكي وأعلن التحول من الولاء للشيعة إلى الولاء للسنة سنة ٤٠٥هـ، ليسير في نفس التوجه بعده المعزّ بن باديس. ويمكن مناقشة هذه الفكرة بعد عرض وقائع الحركة المذهبية منذ بروز الكيانات السياسية ببلاد المغرب. فما هي الأوضاع الفقهية المذهبية التي كانت سائدة قبل هذا التحول، وكيف وقع هذا التحول؟ وما أبرز نتائجه؟

الواقع المذهبي في عهد الأغالبة:

لا شك أنّ نظام الدولة الأغلبية قام على فتح مجال الحرية لكل المذاهب الفكرية لدواع عديدة لكي لا تجعل حاجزا يحول دون المراقبة الدقيقة -وهو عكس ما تبناه الأمويون من سياسة سابقا- حتى شاع الاعتزال ووجد بعض من تأثر بالفكر الخارجي، وهذا إلى جانب مذهب الدولة الحنفي الذي تقلدته النخبة والسلطة، في حين كان المذهب المالكي هو مذهب العامة[1]. وقد بدا واضحا أن الصراع برز على أشدّه في ظل الحرية التي تميز بها حكم الأغالبة بين الأحناف الذين وجدوا في أسد بن الفرات[2] الملاذ كما يقول المقريزي وابن فرحون، وهؤلاء لا ينكرون الاجتهاد ويسعون إلى القضاء، ومذهب مالك الذي نشره تلامذة مالك وسفيان الثوري وأبرز من قام عليه علي بن زياد[3] والبهلول بن راشد[4] وغيرهما، ثم جاء سحنون سنة ١٩١هـ الذي راجع الأسدية مع ابن القاسم وألغى كل ما أسسه ابن الفرات، وكان نتاج ذلك المدونة وهذا ما اعتبر كانتصار أولي للمذهب المالكي بأفريقية والمغرب عموما.

إن ما يطبع الواقع المذهبي في هذا العهد هو احتدام النزاع بين المالكية والأحناف، ومن الأمثلة البيّنة على ذلك ما وقع بين ابن أبي الجواد الحنفي القاضي الذي ضغط على المالكية، والإمام سحنون الذي جاء بعد عزل القاضي الحنفي حيث عمد سحنون إلى فرض شروطه وطريقته في القضاء، وقام بتأديب القاضي المعزول ضربا بحجة وديعة ضيعها وحكم عليه بإرجاعها، وقد انتهى الأمر بوفاة القاضي الحنفي[5]. إن الأمر لم يصل إلى هذا الحد من الاحتدام بين زعماء المذهبين بالقيروان

التحول المذهبي في العهد الصنهاجي -الحمادي الزيري- وأثره على بلاد المغرب الأوسط

فجأة، بل إن الخلاف كان ككرة الثلج يزداد توسعا وحدّة من حقبة لأخرى بسبب قضايا خلافية لم يصل فيها الطرفان في المشرق أيام الزعماء المتقدمين - الأحناف والمالكية- إلى توافق لدواع اجتهادية واختلاف وجهات النظر فيها ،وقد انتقل ذلك الخلاف إلى بلاد المغرب مع حداثتها ونقص فهم الناس بها لجوهر الدين.وبقيت نفس القضايا التي أثير حولها النقاش في المشرق قائمة ببلاد المغرب.

من القضايا التي أثير النقاش والجدل حولها آنذاك ما كان من بيع وشرب النبيذ بالقيروان معقل المالكية، إذ عمد المالكية إلى إنكار فتوى إباحة ذلك وانتقاد منحى الفقهاء الأحناف، ولتجاوز هذه الفتنة لجأ إبراهيم بن الأغلب إلى منعه بالقيروان معقل المالكية وإباحته برقادة التي اشتهرت بالتوجه الحنفي وهي دار الإمارة تجنبا لكل إثارة لا تُحمد عقباها، وهو حل لم يكن كافيا لإزالة ما من شأنه أن يُعكر صفو العلاقة بين أتباع المذهبين. وفي ذلك قال بعض الظرفاء من أهل القيروان:

يا سيد الناس وابن سيدهم

ومن إليه الرقاب منقادة

من حرم الشراب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقادة

ويشير الونشريسي[٦] إلى تمسك أهل المغرب بالمذهب المالكي، حيث وقف المالكية في وجه كل من خرج عن المذهب وأنكروا عليه بل شوهوا شخصه ومنحاه. لقد احتدم الصراع بالخصوص بين المذهبين، وتجاوز ذلك إلى امتحان المالكية في مسألة خلق القرآن في هذا العصر الذي استشرى فيه القول بأفكار الاعتزال ليس فقط في حاضرة إمارة الأغالبة بل كان أهل الاعتزال قد وجدوا ضالتهم بعد أن قرر المأمون التوجه الاعتزالي وأعلن على المنابر محاصرة معارضي هذا المنحى، كما لم يكن التوجه الاعتزالي مقتصرا على دولة الأغالبة بالمغرب بل وجد- منذ النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة - الواصليون في كنف الدولة الأدارسة بفاس والدولة الإباضية بتهرت المتنفس والتمكين لأفكارهم، ولكن الغلبة في أفريقية كانت للمالكية على يد سحنون الذي قام على القضاء ففرق جميع المخالفين لنهج أهل السنة و على طريقة أهل المدينة[٧]. ولا ندري سببا لوصول المالكية إلى سدة القضاء والفتيا على حساب المذهب المقرب من الحكام الأغالبة سوى أن صمود الزعماء المالكية والتفاف الناس حول مذهب أهل المدينة قد دفع بساسة الأغالبة إلى تغيير إستراتيجية التعامل مع الحركة الفكرية والمذهبية بأفريقية والتي أخذت منحى يختلف عن التوجه السابق.

الواقع المذهبي في عهد الفاطميين :

أسس العبيديون دولتهم ببلاد المغرب بعد مغامرات متقنة قام بها دعاتهم حيث تغلغل هؤلاء في الوسط الاجتماعي وتبنوا آمال الناس وآلامهم مما دفع بالالتفاف حولهم، وقد تدعم ذلك بحب أهل المغرب لأفراد العترة النبوية الشريفة، لكن هذا الالتفاف سرعان ما انفصمت عراه وتلاشت رابطته حينما أظهر العبيديون نواياهم، فقاد السنة المالكية زمام المعارضة بكل الأشكال التي تدعم التوجه المالكي وتقوض كل تيار ضدهم حتى ولو كان ذا توجه سني وعلى رأس هذا الأحناف. ذلك أن الساسة الشيعة ببلاد المغرب عمدوا إلى استمالة الزعماء الأحناف وتقريبهم بالإغراء

والقضاء. مقابل إضفاء الشرعية والحدّ من قلق العامة التي كانت أكثريتها الكاثرة سنّة، وعليه فقد انقلب ذلك السكوت الذي عمّ المالكية عند قيام دولة الفاطميين إلى تزعم تيار المعارضة السنية. ولم تكن ظاهرة النزاع بين السنة والشيعة وليدة هذه الفترة بل إن جذورها قديمة منذ العهود الأولى للخلافة الإسلامية، وعموما يمكن إرجاع أسباب النزاع المالكي الشيعي ببلاد المغرب إلى أسباب تاريخية سياسية وفكرية إعتقادية أهمها:

- التنافر القديم بين السنة والشيعة بسبب مسألة الإمامة.
- وأن الفاطميين عمدوا إلى سبّ الصحابة وناصبوا العداء للمالكية.
- وكذلك مسألة التراويح التي ألغاها الفاطميون باعتبار أنها بدعة اصطنعها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).
- كما عمد الفاطميون إلى تغيير أوقات الصلاة، وكذلك تحوير صيغة الآذان بإضافة حي على خير العمل ومحمد وعلي هما خير البرية، بل أدبوا مؤذنا نسي صيغتهم فقطعوا لسانه. واستباحوا ما هو محظور لدى السنة في شهر رمضان - إذ يذكر البعض شرب الخمر مثلا - وصادروا الأموال، بأخذهم مال الأحباس، وبثوا العيون على الناس لينكلوا بهم[٨]. وقد استنكر السنة المالكية أعمالا كانت تقليدا عند الفاطميين، وسكت عنها الأحناف حينما جعل الفاطميون صيغة البيعة ما يمت بصلة إلى تأليه المهدي الإسماعيلي بقولهم عند المبايعة: **(وحق عالم الغيب والشهادة مولانا الذي برقادة)**. كما اعتبر المالكية الفاطميين

مارقين فاسدي الدّين حينما خُوطب المهدي بقول الشاعر المادح المؤله:

حل برقادة المسيح
حل بها آدم ونوح
حل بها أحمد المصطفى
حل بها الكبش والذبيح
حل بها الله ذو المعالي
وكل شيء سواه ريح

وحينما قال ابن هاني في معزياته:

شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار[٩]

لقد قام الفاطميون باستعمال كل وسائل السيطرة على خصومهم، فعقدوا مجالس المناظرة وأغدقوا المال والجاه تجاه من نهج منحاهم أو تساهل مع عقيدتهم، وكانوا إن لم يجدوا سبيلا إلى قلوب الفقهاء المالكية الذين استمروا في تأليب الرأي العام اتبعوا سياسة التعذيب والتنكيل وبالأخص ضد من كان يشكك في نسلهم من فاطمة رضي الله عنها. وكان رد فعل المالكية عنيفا قولا (الفتيا) وفعلا (الثورة) واعتزالا، ومن ذلك أن أبا الفضل الممسي (ت٣٢٣هـ) رأى رأي الخوارج، واعتبر الشيعة مجوسا زال عنهم اسم الإسلام، وأن قتالهم فرض أولى من قتال المشركين. ويُذكر أن أعنف شخصية مالكية قامت ضد الشيعة هو أبو يوسف جبلة بن حمود ابن عبد الرحمن بن مسلمة الصدفي الذي لازم حياة الرباط (في قصر الطوب) حيث سئل عن الشيعة فقال: «كنا نحرس عدوا بيننا وبينه البحر والآن حل بيننا ذلك العدو»[١٠].

ومن مواقف المالكية أن تركوا الجُمع حتى صار

لا يحضرها أحد، ومنهم من لعن الشيعة ووسمهم بالمروق، وهو ما سار عليه فقهاء المالكية فيما بعد خروج الفاطميين من بلاد المغرب بسنوات عدّة، حيث ذهب كل من القابسي والجبنياني وابن أبي زيد القيرواني إلى الفتوى بعدم جواز دفع الزكاة لهم، وأنها لا تجزئ لأنها تنفق على الخمور والمعاصي[11] ولعل هذا الموقف من فقهاء بلاد المغرب تجاه الفاطميين بمصر هو الذي سيطرح إشكالا آخر بث فيه الفقهاء في إطار ما يعرف بالنوازل في قضية حج بيت الله الحرام خصوصا ممن عُرف عنهم هذا الموقف وهل يسقط الحج على المستطيع كالأمراء خوفا من ترصدهم في الطريق من قبل الشيعة بمصر ؟.

قاوم المالكية وأصرّوا على مواقفهم تجاه الفاطميين بتأليب الرأي العام، ومن ذلك أن الفقيه المالكي عبد الله بن التبان (ت ٣٧٧هـ) سُئل حينما رآه الناس يبكي فأجاب: «خشيت أن يشكّ الناس في كفر بني عبيد فيدخلوا النار»[12] بل وصل الأمر بالمالكية إلى أن يفروا بمذهبهم ويعتصموا بالمقابر يؤيدون كل ثائر، فحملوا السلاح ضد الشيعة ومن ذلك أنهم انضموا إلى ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد (ت٣٣٦هـ)، وكان هذا الانضمام بسبب حديث رواه أحد المالكية جاء فيه «سيأتي آخر الزمان قوم يسمون الرافضة إن أصبتموهم فاقتلوهم لأنهم كفار»، وهو حديث لا نعلم مدى صحته ولكن كان يعرض ضد الرافضة حيث انقلب من خلاله فقهاء المالكية إلى مساندة هذه ثورة التي دامت مدة غير قليلة من الزمن و قتل فيها العديد من فقهاء المالكية. ويذكر أصحاب الطبقات أن بعض من انتسب إلى المالكية كان يُخير بين الدخول في طاعة العبيديين أو القتل فيختار القتل لأنه يعدّه استشهادا في سبيل السنة. ومن الفقهاء الذين ذهبوا ضحية تمسكهم بالمذهب يُذكر محمد الضبي المعروف بابن البرذون، وأبو بكر بن هذيل بعد تعذيب وتشهير من قِبل ابن خنزير بتهمة الطعن في النظام الإسماعيلي، وقد أطلق الناس على قبورهما اسم قبور الشهداء [13].

لكن ما يلاحظ من استقراء بعض النصوص في المصادر المتخصصة هو وجود بعض الاختلاف حول طبيعة تعامل الزعماء الشيعة مع المالكية، حيث تشدد الفاطميون اتجاه المالكية الذين يستطيعون تحريك الجماهير، أو الذين كانت لهم مواقف الحسم في العلاقة بين السلطة الشيعية الإسماعيلية وأهل السنة ويُشتَمّ من خلالها رائحة الثورة، في حين أنهم كانوا يسمحون ببعض الآراء - التي لا تصب في معتقدهم - بفتح مجالس الجدل والمناظرة لإظهار نوع من التسامح والتنوع في الرأي والتنفيس على العامة. ويبرز هذا من خلال الجدل الذي قام بين سعيد بن الحداد وزعيم الأحناف محمد بن الكلاعي وكذا أبي المنهاج شيخ العراقيين، حيث كان التحالف قائما بين الأحناف والشيعة الإسماعيلية، بل ناظر أبو عثمان سعيد بن الحداد إمام الشيعة نفسه في مناظرات أربع[14] وهو ما يُظهر مدى الإخلاص في الدفاع عن المذهب كذلك، كما أن هناك فقهاء آخرون جادلوا الشيعة منهم: محمد ا بن نصر بن حضرم، ومحمد بن سحنون، وأبو بكر بن القمودي، وعلي بن منصور الصفار، ومحمد الرقادي، وعبد الملك بن محمد الضبي، وابن القطان، وأبو العرب تميم وغيرهم. ومن هنا فإنّ قضية إكراه الفاطميين الناس على اعتناق مذهبهم ونشره بالقوة في أوساط العامة التي بقيت دوما سنة مالكية قضية

يجب الوقوف عندها والتمحيص في نقائقها من خلال النصوص السنية والشيعية على حد السواء حتى يُصدر بشأنها حكم دقيق بعيد عن كل تأثيرات التي قد تمس بالحقيقة التاريخية.

لم يستقر العبيديون في بلاد المغرب، بل عمدوا إلى حمل رحالهم نحو مصر، حيث كانوا يحاولون دوما غزوها، ويفكرون في الوصول إلى مراكز الإسلام في المشرق، وعلى ما نفقه فإنّ مكوث العبيديين بالمغرب لم يكن على الترحاب باعتبار استماتة المالكية، وأنّ النّاس لم يتمذهبوا بمذهبهم، فكان نتيجة ذلك عدم الاستقرار، مع أن هناك من يرد السبب إلى أن دولة الفاطميين قامت على أساس الاضطهاد والجور وعلى أساس القبيلة وليس على أساس العدل والإيمان، وهي عكس السياسة التي انتهجتها في مصر، حيث غيّرت من مواقفها تجاه أهل السنة من الاضطهاد إلى الاعتراف. وتزامن التفكير في الخروج من بلاد المغرب، مع التفكير فيمن يخلفهم ويبقي نفوذهم بهذا المجال الحيوي، الذي هو امتداد مهم للعالم الإسلامي ومساحة مفيدة لأي دولة تروم السؤدد؛ فكان التفكير في بديل يضمن الاستمرارية، وبعد تجريب مفيد وقع الاختيار الأخير على الزيريين الذين أخضعوا زناتة، مع العلم أن الخليفة الفاطمي لم يولّ الزيريين صقلية وطرابلس حتى يكون للمعز أنصار آخرون في المنطقة، لأنه كان يخشى أن يعلن الزيريون الاستقلال، وهو ما وقع فعلا بعد الرحيل[١٥].

الواقع السياسي والمذهبي في عهد الزيريين:

إن ما يميز الواقع المذهبي في هذا العهد هو التحول التدريجي عن الدعوة الإسماعيلية إلى أهل السنة، وبالمقابل حدث التحول السياسي نحو العباسيين، وبذلك كان لرحيل الفاطميين الأثر في زوال التشيع ببلاد المغرب، ويعود فضل هذا التحول إلى عمل الفقهاء من جهة، وإلى عملية تعريب صنهاجة التي بلغت حدا يمكن لها أن تخرج عن طاعة الفاطميين من جهة أخرى[١٦].

حافظ الزيريون إلى غاية عهد المعز شكليا على الولاء للفاطميين بإلقاء الخطب باسمهم، وكانت البنود والسكة تابعة لهم، كما كان الترسل بينهما قائما، وكان تبادل التهاني وتقديم الهدايا حاضرا، في وقت عمل الفاطميون سياسيا على الحدّ من قوّة الزيريين، وقد ذكر ابن عذاري أن الخليفة الفاطمي أرسل سنة ٣٧١هـ/٩٨١م رسالة إلى أبي الفتوح يوسف يطلب منه ألف فارس، فاستند أبو الفتوح إلى حجج حتى لا يبعث إليه بهذا العدد إلى مصر، منها ضغط الأمويين وحلفائهم، وواضح أن الخليفة الفاطمي كان يريد تجريد أبا الفتوح من قوته ففقه الأمير الزيري الرسالة واتخذ هذه الحجج ليتنصل من الطلب. وقد برزت رغبة الزيريين في اتباع المالكية حينما أوكل باديس بن المنصور رعاية ابنه المعز وتأديبه إلى الفقيه المالكي أبي الحسن بن أبي الرجال، فحرص هذا الأخير على أدبه ودلّه على المذهب المالكي وحرص كذلك على التستر في الأمر، فنشأ المعز على حبّ السنّة والانصراف عن الشيعة[١٧].

وقد عمد المعز في زمانه إلى اضطهاد الشيعة وقتلهم بعد حادثة كبوة الفرس وصدعه باسمي أبي بكر وعمر، إلا أنّ المؤرخين اختلفوا حول موقف حكام مصر من ذلك، إذ يرى ابن الأثير أنّ الخليفة الفاطمي لم يعاتب المعز على فعلته بل بعث إليه بلقب شرف الدولة، في حين يرى ابن

خلدون أنّ وزيرهم أبا القاسم الجرجائي بعث إلى المعز محذرا[١٨]. وما يُسجل هو أنّ ميل المعز إلى التمذهب بالسنّة المالكية كان نتيجة مطالبة شيوخ له -بدون انقطاع- أن يخلع السلطة الفاطمية، وكان على رأس هؤلاء: أبو بكر بن عبد الرحمن[١٩] وأبو عمران الفاسي[٢٠].

يذكر الشيخ عبد الرحمن الجيلالي في مؤلفه المفيد أنّ المعزّ عمد في إحدى الجلسات مع الفقهاء التي كان فيها المالكية والأحناف يتناظرون، أن سألهم عن الإمام مالك فقيل له: عالم المدينة، وسأل عن أبي حنيفة فقيل له: الكوفة، فقال: عالم المدينة يكفينا، وأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، والحقيقة أن هذه الحادثة تشبه إلى حد بعيد ما وقع من أسباب تمكن المذهب المالكي ببلاد الأندلس على أيام الأمويين، ولسنا ندري سبب نسبة هذه الحادثة إلى المعز هل هي التشابه أم الاختلاط ؟ باعتبار أن المصادر تنسبها إلى الحاكم الأموي هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بالأندلس[٢١].

ولقد اختلفت الروايات حول تحديد تاريخ القطيعة بين المعز بن باديس والدولة الفاطمية، حيث يرى فريق بوقوعها سنة ٤٣٠هـ وهي سنة وفاة أبي عمران الفاسي، ويرى آخرون بوقعها سنة ٤٣٥هـ وقيل سنة ٤٣٣هـ وقيل سنة ٤٣٧هـ، في حين يؤكد آخرون أن القطيعة وقعت تحديدا سنة ٤٤٣هـ؛ حيث تم الإعلان عليها ومنع الدعاء للفاطميين على المنابر وترسيم الدعوة للعباسيين، بل تم في هذه السنة حرق بنود الفاطميين وتبديل السكة وصبغ الثياب بالسواد وقد لبسها القضاة والفقهاء والمؤذنون سنة ٤٤٣هـ/١١٤٩م، لكن من المؤكد أنه قبل قطع العلاقة مع الفاطميين كان الزيريون قد راسلوا العباسيين والأمويين والبيزنطيين على السواء؛ يطلبون منهم المساعدة وأعدم الانحياز للفاطميين، والأكيد أكثر أن ذلك التحول وتلك القطيعة قد انجرت عليهما نتائج جمة على بلاد المغرب في السياسة والمذهب. وما يمكن تسجيله هو أنّ قطيعة الزيريين كانت بعد قطيعة الحماديين سنة ٤٠٥هـ أو ٤٠٨هـ، أي أنّ حمادا كان أسبق في التحول عن القبلة السياسية الفاطمية عكس أبناء أخيه الزيريين، كما نسجل أيضا موقف الفقهاء المالكية الجريء حينما أراد الأمير الزيري المعز أن يعلن نفسة خليفة بالمنطقة، واتفقوا على فتوى أبي عمران الفاسي الصادرة آنذاك بعدم جواز المسألة باعتبار مبدأ القرشية، ولذا كان لابد أن يتوجه نحو السنة العباسيين، فبعث إليه القائم بالتقليد والخلع[٢٢].

قطيعة حماد للفاطميين:

كان حماد كما نُقل عن ابن الخطيب، شيخ وحده وفريد عصره وفحل قومه ملكا كبيرا وشجاعا ثبتا وداهية حصيفا، قرأ الفقه بالقيروان ونظر في كتب الجدل وعلوم المعتزلة، وله في علوم القرآن والحديث، تميز بشخصيته دون إخوته إذ كان يميل إلى الفروسية وله علم كبير بالقرآن، ولم يكن منذ طفولته ليقبل بالتشيع[٢٣]. برز على حساب زناتة وأسس عاصمة له بأشير، كان له مع ابن أخيه باديس ميثاق على أن يخضع البلاد الغربية وتصير إليه، وهو ميثاق شرعي استند إليه حماد على المدى البعيد وكان ذلك سنة ٣٩٥هـ، ثمّ بنى القلعة سنة ٣٩٨هـ[٢٤].

لقد نشأت الدولة الحمادية في ظل الصراع، مما أعطاها صبغة الافتخار والعزّة تجاه الزيرين، إذ نزع الحماديون إلى الاستقلال تدريجيا عن

الزيريين والفاطميين منذ ٣٩٥هـ إلى غاية ٤٠٥هـ، وأعلنوا الولاء للعباسيين ونبذوا التشيع وخلع طاعة الفاطميين، فكانوا بذلك أول كيان بربري إسلامي بالمغرب الإسلامي تمذهب بالمذهب السني[٢٥].

لقد كان حماد يعمل منذ زمن بعيد على تكوين الدولة التي كان يحلم بها كلّ ذي طموح سياسي وكل ناقم على الشيعة، وربما ازداد حماد امتعاضا أكثر حينما جاء العهد من الخليفة الفاطمي بمصر بالولاية للمعز بعد والده باديس، وعندها برزت نوايا حماد أكثر وجاهر بالمقاطعة للشيعة وقتل الروافض. واشتدت بذلك المعارضة السنية المالكية وقويت شوكتها وصار الوعي يتغلغل لدى العامة أكثر فأكثر، وهذا ما أحدث نوعا من الفطنة لدى الزيريين في عهد المعز بن باديس[٢٦].

لكننا نسجل أن ولاء الحماديين ظل يتأرجح بين العباسيين والفاطميين، ويستظلون تحت الراية الزيرية أحياناً أخرى، وهذا كله كان تضبطه المصلحة السياسية التي تحقق الفائدة، واستمر الأمر كذلك من ٣٩٥هـ إلى غاية الجواز إلى بجاية، وكان في كلّ مرة يتدخل الزيريون أو الفاطميون لكبح جماح الحماديين، ولكن من المؤكد أن مذهبيتهم بقيت على المذهب المالكي منذ أن اضطهد حماد الشيعة، ويُذكر أنّ القائد بن حماد الذي تولى الحكم سنة ٤١٩هـ/١٠٢٨م قد خلع سلطة الفاطميين تماما ولبس سلطة العباسيين منذ سنة ٤٣٢هـ/١٠٤١م إلى وفاته وبعدها، بدليل أن ممثل الدولة العباسية لجأ إلى القلعة بعد أن خضع المعز للفاطميين مرة ثانية سنة ٤٤٦هـ/١٠٥٤م، وكان ممثل العباسيين هو أبو الفضل محمد بن عبد الواحد الدريمي البغدادي، الذي قيل بأنه شارك إلى جانب الأمير الحمادي في عدّة غزوات[٢٧].

أما مسألة تحالفه مع المعز بن باديس ضد الهلالية التي أرسلها الفاطميون، والتي كان نتيجتها انهزام صنهاجة (الحماديون والزيريون على حد السواء) والعودة إلى الاعتراف بالحكم الفاطمي، ومنه إعطاء لقب شرف الدولة للمعز الصنهاجي فهي مسألة سياسية، وأن الاتفاق الموقع ما هو إلا هدنة مؤقتة سرعان ما يعود بعدها الحماديون إلى الاستقلال عن الدولة الفاطمية، وأما من حيث المذهبية فإن المالكية قد كانوا دوما يسيطرون على جانب القضاء والتشريع.

وما يظهر البعد المذهبي المالكي للحماديين هو توافقهم مع المرابطين الذين ظهروا ببلاد المغرب وحاولوا التوسع شرقاً على حساب الدولة الحمادية بهدف صدّ الغزوة الهلالية، فوقع سوء التفاهم من جانب الطرفين إلا أنّ يوسف ابن تاشفين قوّمه برسالة إلى الأمير الحمادي يعاتبه على الاستعانة بعرب بني هلال في وقت كان من المفروض أن يساند بنو حماد المرابطين ضدّ الفرنجة في الأندلس، كما رُسّمت الحدود بينهما في جو من الودّ والمحبة، ولم تزل العلاقة ودية بينهما إلى أن ظهر الموحدون فاقتضت المصلحة باتحادهما حربيا ضد العدو المشترك وهو ما جرّ الوبال على بجاية وحكامها من جانب الموحدين[٢٨]. ويظهر أيضا أن المذهب المالكي لدى الطرفين كان له البعد الواضح في ذلك التقارب التاريخي الذي استمر إلى غاية نهاية دولة الموحدين في شكل ثورة بني غانية- بقايا المرابطين - وتحالفهم مع حماديي بجاية، وذلك إذا علمنا بما لا يدع مجالا للشك بأن التوجه المذهبي للقبيلة والدولة كان له الدور الفعال في رسم معالم السياسة وتحديد العدو من المحالف في تلك المرحلة.

الواقع الديني للدولة الحمادية:

لقد كان لجواز الفاطميين إلى مصر مع القبائل الكتامية الأثر الكبير في انقلاب المنطقة بصفة واضحة إلى المذهب السني المالكي، فألغي المذهب الشيعي وتراجع نفوذ الأحناف الموالين لهم. مع العلم أنه حتى في أثناء الحكم الفاطمي للقيروان ولبلاد المغرب وانتشار المذهب الشيعي هناك، نجد أن المذهب السني كان حاضرا في كيان هذه الدولة من خلال تحالف حكام الشيعة مع أصحاب المذهب الحنفي، وبمعنى آخر أن المذهب الشيعي في الاعتقاد والتشريع لم يكن ليسيطر على القيروان وضواحيها، ناهيك عن بلاد المغرب ككل، بل إنّ السيطرة كانت في المجال السياسي فحسب. وهذه الصبغة نجدها في أفريقية لكن كلما سرنا نحو الغرب حيث إمارة بني حماد ومناطق زناتة وقبائل أخرى إلى الشرق من فاس؛ وجدنا الولاء يتوطد لصالح الأمويين بالأندلس الذين نزعوا إلى المذهب المالكي في كل شيء. وصارت الرعية على العهد الحمادي على المالكية تدرس موطأ مالك ومدونه سحنون وعقيدتها عقيدة أهل السنة والجماعة.

والظاهر أن رجلا مثل حماد في علمه وفقهه، وبصومه ثلاثة أشهر في السنة، والذي كان كريما مع حلفائه وأقسى من الحجر على أعدائه والشهير بحيله، حينما اعتنق المذهب المالكي وأعلن الولاء للعباسيين لم يكن ليفعل ذلك إلا بقناعة شرعية وفتوى صارمة، مع العلم أنه كان هو الذي يقضي بين الناس في أمور يعجز عندها بعض الفقهاء، وذلك نظرا لغزارة علمه وفقهه العميق. وهو ما تظهره رواية ذكرها البكري وصاحب الاستبصار، أنّ رجلا خرج مع امرأته وكانت شابة يريد القلعة، وصحبه في بعض الطريق شابا -فأُعجب بالفتاة وأُعجبت به- فاتفقا على دعوى الزوجية وإسقاط الشيخ فاشتكى الشيخ إلى حماد في ذلك، وكان للشيخ كلب فعمد حماد - لأجل التثبّت من القضية - إلى ربط الكلب في باب خيمتها، وأمر المرأة أن تذهب لفكّ رباطه فكان ذلك دون حرج، ثم أمر الشاب بنفس الفعل فثار الكلب، وكان جزاء الشاب القتل[٢٩]. وهذا يعتبر من الحيل الفقهية التي عرف بها الأحناف وسار على منوالهم المالكية وجميع المذاهب السنية عدا الظاهرية، وذلك لأجل الوصول إلى جوهر الصواب في الفتيا والخروج من النازلة بحكم يوافق الحادثة.

ومما يدلّ على المذهبية المالكية لدولة بني حماد عدد الفقهاء الذين وصلوا إلى مراتب راقية في أجهزة الدولة وعلى رأسها القضاء أو الإفتاء للجماهير عبر المساجد ونذكر منهم:

- أبو الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحوي التوزري ٤٣٢-٥١٣هـ/١٠٤١-١١١٩م من أهل القلعة، استقر بالقلعة على رأس ق٦هـ ودرس بالقيروان علم الكلام والأصول، وأخذ صحيح البخاري عن أبي الحسن علي بن محمد اللخمي والمازري وأبي زكرياء السقراطسي وعبد الجليل الربعي، وعنه أخذ جماعة من أهل أفريقية وفاس منهم أبو عمران موسى بن حماد الصنهاجي مفتي فاس، كان أول دخوله إلى مدينة تهرت وأقرأ بها النحو وكان من تلامذته أبو محمد عبدالله بن منصور التهرتي. كان النحوي عارفاً بأصول الدين والفقه ويميل إلى النظر والاجتهاد، وكان من مواقفه أنه لما أفتى علماء المغرب بإحراق إحياء أبي حامد الغزالي، أن انتصر أبو الفضل لأبي حامد، وكتب

إلى أمير المسلمين في هذا الشأن وتولى الدفاع عنه، وقد عرف بتدريسه لعلم الكلام، وكان بالبلاد المغربية كالغزالي بالعراق علما وعملا واشتهر بقصيدته المنفرجة[٢] والتي منها :

اشـتـدي أزمـة تنفرجي

قد آذن ليلك بالبلج

وظلام الليل له سرج

حتى يغشاه أبو السّرج

– وهنالك عالم آخر أخذ عن ابن النحوي وهو ابن الرّمامة (محمد بن علي بن جعفر القيسي أبو عبد الله) ٤٧٨-٥٦٧هـ/ ١٠٨٥-١١٧١م، وهو فقيه من القضاة، ولد بالقلعة وأخذ أيضا عن ابن إسحاق إبراهيم بن حماد وخاله أبي الحسين علي بن الطاهر بالجزائر، وأبي حفص التوزري ببجاية، كان فقيها عالما عاكفا على كتب أبي حامد الغزالي أخذ عنه أبو ذر الخشني وأبو القاسم بن بقي وأبو الحسن ابن الفضل. له كتب منها تسهيل المطلب في تحصيل المذهب، والتبيين في شرح التلقين[٣١].

– ومن العلماء أيضا مروان البوني (أبو عبد الملك مروان بن محمد الأسدي) كان فقيها محدثا، وقد أخذ عن جلّة من العلماء منهم القابسي وأبي جعفر داوود، له كتاب شرح فيه موطأ الإمام مالك، رواه عنه حاتم الطرابلسي وابن الحذاء وتوفي قبل سنة ٤٤٠هـ[٣٢].

– ومن العلماء الحماديين أبو علي الحسن بن علي المسيلي الذي سُمي بأبي حامد الصغير، وهو فقيه وقاض، جمع بين العلم والعمل والورع، له كتب منها النبراس على منكر القياس، ولي قضاء بجاية وله منهج الغزالي[٣٣].

فمن خلال هؤلاء العلماء وأعمالهم ومؤلفاتهم وشيوخهم وتلاميذهم ودراساتهم نلحظ تمسك الحماديين سواء في القلعة أو بجاية بالمذهب المالكي، حيث تقلّد (هؤلاء الفقهاء) مناصب القضاء واجتهدوا في شرح الموطأ، مثلما نجدهم لا ينكرون القياس والاجتهاد وهو أصل استعمله المالكية والأحناف مع فارق من حيث الترتيب واستخراج الحكم للحوادث. كما نلحظ كذلك ميولهم إلى الدّفاع عن أبي حامد الغزالي والتأثر به، وهم بذلك يتّبعون عقيدة أهل السنة والجماعة على الطريقة الأشعرية الناصرة للسنة باستعمال العقل و علم الكلام.

لقد كانت القلعة تعج بالمذاهب باعتبار أنها كانت مركزا مهما في طريق التجارة، كما كانت عاصمة الدولة مترامية الأطراف، وقد عرفت هذه الدولة مذهب الاباضية الذين كانوا بتهودة وسدراته وورقلة، حيث لجأ إليها الرستميون بعد سقوط تهرت، ووجد بقايا الشيعة وبعض الأحناف[٣١].

كما تميزت القلعة بالتسامح الديني والحرية المذهبية، وهذا ما يظهر في تنوع القائمين على التجارة والحياة الاجتماعية بها، حيث كان أهل الذمّة يتمتعون بالحرية في إجراء أمور دينهم واستقلال ذواتهم وأرزاقهم، ولهم نظمهم وكنائسهم، فوجد اليهود الذين امتهنوا التجارة والطبّ وكانوا مستشارين وخبراء في الشؤون المالية. كما وجد النّصارى الذين هم من بقايا الرومان أو السبي أو من البربر كذلك، إذ يخبرنا ابن حماد الصنهاجي بأن الذي بنى القلعة هو مملوك رومي يقال له بونياش، الذي أقام صرح المنار وهو صرح عالي

البناء له صومعة، وشمل على جملة من المرايا لإرسال العلائم في النهار، وتوقد في أعلاها النار بالليل لترسل إشارات على الأخطار بحسب أسلوب معروف بين المنارات القائمة على الجبل[٣٥]، كما يذكرنا الميلي بأنّ النصارى أسسوا كنيسة بالقلعة سنة ٤٠٠هـ يديرها قسيس برتبة أسقف، وتأسست كنيسة أخرى سنة ٥٠٧هـ سميت بكنيسة مريم العذراء وقسيسها يسمى عزون الذي ابتنى دارا لنفسه عند الكنيسة[٣٦].

الخلاصة:

وما نستشفه من هذا التعاطي السياسي والمذهبي ما يلي:

١- أنّ رسوخ المذهب المالكي ببلاد المغرب كان بفضل جهود جهيدة ونزاعات عديدة، كان لطبقتي الفقهاء والعامة الدور المهم في إحداث التحول نحو السنّة والمذهب المالكي، وأبعد المنافسين من شيعة وحنفية وحتى ظاهرية فيما بعد عهد المرابطين.

٢- كان للكيان الحمادي اليد الطولى والحظ الوافر في إحداث الانقلاب نحو المذهبية السنية، وإظهارها منذ تأسيس القلعة ٣٩٨هـ وإعلان الانفصال سنة ٤٠٥هـ، ثمّ الاتفاق مع المعزّ سنة ٤٠٨هـ من طرف حماد ثمّ القائد، وسار على منهج بني حماد بنو عمومتهم الزيريون منذ أن اعتلى العرش المعز.

٣- أنّ الفاطميين بعد نزوحهم إلى مصر عملوا إثارة الصراع ببلاد المغرب من أجل الإبقاء على نفوذهم، حيث اعترفوا بالزيريين مع عدم تقويتهم لإحداث التوازن، وهي سياسة انتهجتها دول في العهد الاستعماري حينما مارستها بريطانيا في العصر الحديث مع الدولة العثمانية ولا تزال اليوم الدول العظمى تتبع نفس المنهج.

٤- أنّ المذهبين الشيعي والحنفي لم يستطيعا اقتلاع جذور المذهب المالكي الذي استمرّ بين العامة وفي المدن، وكان قريبا من قلوب السكان، ولهذا فإنّ انتقال الفاطميين إلى مصر كان إيذانا بعودة سريعة للمالكية إلى سدة التشريع.

٥- ولا يمكن أن ننسى حركة الجدل والمناظرات التي أفادت الحضارة الإسلامية؛ إذ اغتنى الفكر الإسلامي بحجج عقلية وآثار نقلية، حيث كانت المناظرات تجري برقادة والقيروان وينتشر لهيبها في باقي بلاد المغرب. ثم إنّ النوازل التي كانت توصف في تلك الفترة كانت تجد لها إجابات لدى الفقهاء، خصوصا بعد انتقال الفاطميين إلى مصر وحدوث الحرج بالنسبة للصنهاجيين في كيفية الحج.

٦- ومهما بلغ النزاع بين الفاطميين الشيعة والمالكية السنّة فإنّه يمكن أن يكون هناك تعايش اليوم؛ على ضوء التجارب السابقة والمتمثّلة في عدّة نماذج يمكن استثمارها اليوم ومنها: قبول علي بخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهم، وإقرار هاشم بأحقية بني العباس بالخلافة، وقبول الزيدية بخلافة الشيخين، وتحالف الدولة الإدريسية الزيدية مع المالكية السنية وغيرها من الحوادث التي تصب في إطار التقارب بين المذاهب بعيدا عن النزاع والتعصب الذي لا يخدم مصالح المسلمين عامة.

الهوامش :

(*) اختص الأستاذ رحمه الله بموضوع المذهبيات ببلاد المغرب الإسلامي وسطر في ذلك توجها سارت في اتجاهه العديد من الأبحاث على مستوى البحث بالجامعة الجزائرية، وهو توجه برز من خلال مؤلفاته (المغرب الإسلامي، والحسبة المذهبية، ودور كتامة في قيام الدولة الفاطمية، بالإضافة إلى أبحاث ومقالات تصب في إطار هذا التوجه) .

١- عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بأفريقية، الدار التونسية، ١٩٧٥، ص٦٥؛ الحبيب الجنحاني: القيروان، الدار التونسية للنشر، ط١٩٦٦، ١٦٢.

٢- هو أبو عبد الله أسد بن الفرات، ولد سنة ١٤٥هـ وتوفي وهو أمير جيش المسلمين في حصار لسرقوسة سنة ٢١٣هـ، انظر ترجمته عند القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١، ص٤٦٥ وما بعدها لعدة صفحات.

٣- هو أبو الحسن علي بن زياد التونسي سمع من الليث بن سعد والثوري والإمام مالك، وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى المغرب، وأخذ عنه أسد ابن الفرات والبهلول بن راشد، توفي سنة ١٨٣هـ، انظر ترجمته عند محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ج١، ص٩١.

٤- هو البهلول بن راشد أبو عمران القيرواني، سمع من مالك والثوري والليث بن سعد وروى عنه سحنون، ولد سنة ١٢٨هـ، وتوفي سنة ١٨٣هـ للمزيد من الاطلاع انظر محمد بن مخلوف: نفس المصدر، ج١، ص٩٢.

٥- القاضي عياض: المصدر نفسه، ج١، ص٩، ١٠، ١١؛ وانظر أيضا حسن محمود: قيام دولة المرابطين، القاهرة، ص٩١؛ عبد العزيز مجدوب: نفس المرجع، ص٦٧.

٦- هو أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي التلمساني، من فقهاء المالكية ولد بجبل الونشريس سنة ٨٤٣هـ ونشأ بمدينة تلمسان في ظل سلاطين بني زيان، أخذ العلم عن الإمام قاسم بن سعيد العقباني وغيره من العلماء، وله كتاب المعيار المعرب واعتمد فيه على نوازل البرزلي، توفي سنة ٩١٤هـ، انظر محمد بن مخلوف: المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٧.

٧- كمال أبو مصطفى: جوانب من حضارة المغرب الإسلامي، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، ط١٩٩٧، ص٩٤؛ الجنحاني: نفس المرجع، ص١٥٥، وقد ذكر ذلك الونشريسي في المعيار المعرب، ج٢، ص، ١٦٩، وج ١٦، ص٣٦؛ والسراج الأندلسي في الحلل السندسية، ج١، ص٢٧١.

٨- الدباغ: معالم الإيمان، المطبعة العربية التونسية، ١٣٢٠هـ، ج٢، ص٢٦؛ مجدوب: المرجع نفسه، ص١٧٦؛ موسى لقبال: دور كتامة في قيام الخلافة الفاطمية، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩، ص٤١٤.

٩- ابن عذاري: البيان المغرب، الدار العربية للكتاب، بيروت، ج١، ص١٦٠؛ مجدوب: نفس المرجع، ص١٧٢؛ لقبال: نفس المرجع، ص٤٠٩، ٤١٠ .

١٠- القاضي عياض: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥١.

١١- موسى لقبال: نفس المرجع، ص٤٢١، انظر في شخصية جبلة بن حمود ترجمة موسعة في كتب المالكية، كالدباغ : معالم الإيمان، المجلد ١، ج١، دار الكتب اللبنانية، بيروت ط١، ٢٠٠٥، ص ١٤٨؛ كما ذكره المالكي في رياض النفوس ج٢، من ٢٧ إلى ٤٥، مخلوف في شجرة النور الزكية ج١، ص٢٢٢.

١٢- محمد محمود بن بيّة: الأثر السياسي للعلماء في عهد المرابطين، دار الأندلس الخضراء، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٦.

١٣- الدباغ: نفس المصدر، ج٢، ص٢٧.

١٤- المالكي: رياض النفوس، القاهرة، ١٩٥١، ج٢، ص٤٧؛ لقبال: نفس المرجع، ص٤١٩؛ الحبيب الجنحاني: المرجع السابق، ص١٥٧، وقد طرح الأستاذ نجم الدين الهنتاني مناقشات عدة في مجال تطورات المذهب المالكي وصراعاته مع المذاهب الأخرى بأفريقية يمكن الرجوع إليها.

١٥- حسين مؤنس: تاريخ المغرب وحضارته، دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط١٩٩٢، مج١، ج١، ص٥٥٩؛ الجنحاني: نفس المرجع، ص٩٩.

١٦- حسين مؤنس: نفس المرجع، مج١، ج١، ص٦٨١؛ هادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ج١، ٢١٤.

١٧- ابن عذاري: المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٢؛ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦١، ج٦، ص٣٢٥ وفي طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٦، ج٦، ص ١٨٧ ؛ رشيد بورويبة: الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٧٧، ص٣١.

١٨- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ج٧، ص٢٧٨؛ ابن خلدون: نفسه، ج٦، ص١٦.

١٩- هو أبو بكر بن أحمد بن عبد الرحمن الخولاني القيرواني، تفقه عن ابن أبي زيد القيرواني وأبي الحسن القابسي، وهو إمام حافظ وفقيه نابغ، توفي سنة ٤٣٢هـ. انظر محمد بن مخلوف، المصدر السابق، ج١، ١٥٩.

٢٠- هو أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي الحاج الفقجومي الفاسي القيرواني الفقيه الحافظ المتوفى سنة ٤٣٠هـ. انظر محمد بن مخلوف: نفس المصدر، ج١، ص١٥٨.

٢١- راجع في هذه القضية القاضي عياض : ترتيب المدارك، مطبعة الشمال الأفريقي، الرباط، ١٩٦٥، ج١، ص٦٨١؛ رشيد بوروبية: نفس المرجع، ص٤٢.

٢٢- الدباغ: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٤٢؛ بوروبية: نفسه، ص٤٥. وقد حلل الموضوع بطريقته الأستاذ هادي روجي إدريس، المرجع السابق، ج١، ص٢١٢ وما بعدها لعدة صفحات.

٢٣- عبد الفتاح مقلد الغنيمي: موسوعة المغرب العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، مج١، ج٤، ص١٦٨.

٢٤- نفسه: ص٢٦٠، وانظر في الموضوع ما كتبه الأستاذ محمد بن عميرة في مؤلفه دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، حيث ناقش في رسالته المفيدة الأشياء الكثيرة والدقيقة في موضوع قبيلة زناتة.

٢٥- سليمان عشراتي: الشخصية الجزائرية، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ج١، ص١٧٠. أنظر مراجع عقيلة الغناي: قيام دولة الموحدين، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٨٨، ص٢٨.

٢٦- عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ج١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط٢، ١٩٦٢، ج١، ص٣٢٩.

٢٧- راجع أخذ حماد بالمذهب السني عند ابن خلدون: العبر، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢٠٠٦، صص٢٠٢، ٢٠٢. رشيد بوروبية: الجزائر في التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤، ج٢، ص٢٠٦؛ مبارك الميلي: تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج٢، ص٢١٠؛ عبد الرحمن الجيلالي: نفس المرجع، ج١، ص٢٦٧.

٢٨- الميلي: نفس المرجع، ص٢٢٦، وهناك تحليل آخر للأستاذ هادي روجي إدريس يمكن الرجوع إليه، ج١ ص٢٨٩. ويحتاج موضوع العلاقة بين الحماديين والمرابطين إلى المزيد من البحث لمعرفة طبيعتها وأبعادها ومجالاتها.

٢٩- البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، باريس، ١٩٦٨، ص١٨٤؛ مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، الإسكندرية، ١٩٥٨، ٥٦.

٣٠- محمد بن مخلوف: نفس المصدر، ج١، ١٨٥؛ هادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج٢، ص٢٤٧.

٣١- رشيد بوروبية: الجزائر في التاريخ، ج٢، ص٢٦٢.

٣٢- محمد بن مخلوف: نفس المصدر، ج١، ص١٧٠.

٣٣- رشيد بوروبية: الجزائر في التاريخ، ج٢، ص٢٦٠.

٣٤- رشيد بوروبية: الجزائر في التاريخ، ج٢، ص٢٤٠؛ بوروبية: الدولة الحمادية: ص ١٦٤.

٣٥- عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص١٨٥؛ بوروبية: الدولة الحمادية، ص٢٠٢.

٣٦- مبارك الميلي: نفس المرجع، ج٢، ص٢٥٨.

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

أ. د. أسامة عبد المجيد العاني
الجامعة الإسلامية - بغداد

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

مقدمة

من الأمور التي ترتقي بقدرات الإنسان وتضمن له مختلف جوانب حياته وبضمنها الجانب الديني، يحتل توفير الرزق وقدرته على سد احتياجاته موقعا أساسياً في سلم متطلبات الفرد، والعكس صحيح، فتعذر الحصول على الرزق يجعل الإنسان مضطربا وقلقا ومحدود الطاقات، يسهل بعدها جره إلى الانحراف لذلك قيل (كاد الفقر أن يكون كفرا) وعد الإمام الغزالي الرزق عارضة من العوارض التي قد تعوق أو تحد من خطى السالك لطريق الله تعالى.

وحيث أن الرزق مكفول به ومتعهد به من الخالق تجاه كل مخلوق، لذا يكتسب الرزق أهمية خاصة في الإسلام، فقد قال تعالى: ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[1]. من جهة أخرى فإن هذا الرزق مقرون بالسعي وحسن التوكل، حيث إن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة. ويتحدد أيضاً بالغيب أي (بالقضاء والقدر) الذي يعد ركنا من أركان الإيمان. وهذه العلاقة أثارت جدلاً كبيرا بين فقهاء المسلمين والتزمت كل فرقة منهم رأيا معينا واختلط فهمه على كثير من الناس.

ومع تعقد أمور الكسب والرزق في وقتنا الحاضر، انتاب الناس سوء الفهم في جانب التوكل، أو فيما يتعلق بجانب الإيمان بالقدر، الأمر الذي يحتم ضرورة إعادة تسليط الضوء عليه وبحثه ضمن مستجدات العصر، هذا الموضوع تمت معالجته عصريا وذلك من خلال رسائل النور. سواء في الكلمات كما في رسالة القدر أو من خلال المكتوبات كما في المكتوب الثاني والعشرين أو في اللمعات كما في اللمعة الثانية عشرة والتاسعة عشرة وغيرها بشكل عام.

يهدف البحث إلى إيضاح أثر التوكل والتسليم بالقدر على طلب الرزق في ضوء رسائل النور. ولتحقيق هذا الهدف فقد تم

تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، تطرق الأول منها إلى تحديد مفهوم الرزق في ضوء الكتاب والسنة. التوكل وعلاقته بطلب الرزق هو ما تم تناوله في المبحث الثاني. أما المبحث الثالث فقد سعى إلى إيضاح معنى القضاء والقدر وعلاقته بطلب الرزق.

سعيد النورسي توطئة موجزة

أحد أبرز علماء الإصلاح الديني والاجتماعي في العصر الراهن. ولد سعيد النورسي في قرية (نُورس) الواقعة شرقي الأناضول في تركيا عام (١٢٩٤هـ - ١٨٧٧م) من أبوين صالحين كرديين كانا مضرب المثل في التقوى والورع والصلاح ونشأ في بيئة كردية يخيم عليها الجهل والفقر، كأكثر بلاد المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. وإلى قريته (نُورس) يُنسب.

لم تكن حياة سعيد النورسي إلا ملحمة من الوقائع والأحداث التي وضع جميعها في خدمة القرآن العظيم وتفسير نصوصه، وبيان مرامي آياته البينات، ضمن رؤية تبلورت مع الزمن ومع أطوار رحلة العمر، وكانت غايتها النهائية بث اليقظة، وإعادة الحياة للأمة الإسلامية بعد طول رقاد.

وقام الشيخ سعيد بيران (البالوي) النقشبندي (١٩٢٥/٢/١٣) بالثورة ضد السلطة آنذاك، وطلب قائد الثورة من بديع الزمان استغلال نفوذه لإمداد الثورة إلا أنه رفض المشاركة وكتب رسالة إليه جاء فيها:

«إن ما تقومون به من ثورة تدفع الأخ لقتل أخيه لا تحقق أية نتيجة، فالأمة التركية قد رفعت راية الإسلام، وضحّت في سبيل دينها مئات الألوف بل الملايين من الشهداء، فضلاً عن تربيتها ملايين الأولياء، لذا لا يُستل السيف على أحفاد الأمة البطلة المضحية للإسلام، الأمة التركية، وأنا أيضاً لا أستلّه عليهم».

ورغم ذلك لم ينجُ بديع الزمان من شرارة الفتن والاضطرابات؛ فنفي مع الكثيرين إلى «بوردو»، ووصل إليها في شتاء سنة ١٩٢٦م. ثم نفي وحده إلى ناحية نائية وهي «بارلا» جنوب غربي الأناضول. ويقول عن نفسه في هذه الفترة: «... صرفت كل همي ووقتي إلى تدبّر معاني القرآن الكريم. وبدأت أعيش حياة «سعيد الجديد»، أخذتني الأقدار نفيًا من مدينة إلى أخرى، وفي هذه الأثناء تولّدت من صميم قلبي معانٍ جليلة نابعة من فيوضات القرآن الكريم، أمليتها على مَن حولي من الأشخاص، تلك الرسائل التي أطلقت عليها «رسائل النور».

وهكذا استمر الأستاذ النورسي على تأليف رسائل النور حتى سنة ١٩٥٠م، وهو يُنقل من سجن إلى آخر ومن محكمة إلى أخرى، وهكذا طوال ربع قرن من الزمن لم يتوقف خلاله من التأليف والتبليغ حتى أصبحت أكثر من (١٣٠) رسالة، جمعت تحت عنوان «كليات رسائل النور» ولم يتيسر لها الطبع في المطابع إلا بعد سنة ١٩٥٤م. وكان الأستاذ النورسي يشرف بنفسه على الطبع حتى أكمل طبع الرسائل جميعها. وكانت تدور مواضيعها حول تفسير آيات القرآن بأسلوب علمي عصري وكان من أقواله:(إن الدين هو ضياء القلوب، أمّا العلوم الحديثة فهي نور العقول). وهو من رواد التفسير العلمي للقرآن.

وتوفي سعيد النورسي في الخامس والعشرين من رمضان المبارك سنة ١٣٧٩ هـ الموافق ٢٣ آذار ١٩٦٠م، فدفن في مدينة «أورفة». ولكن السلطات العسكرية الحاكمة لتركيا لم تدعه يرتاح حتى في قبره؛ إذ قاموا بعد أربعة أشهر من وفاته بهدم القبر، ونقل رفاته بالطائرة إلى جهة مجهولة، بعد أن أعلنوا منع التجول في مدينة «أورفة». فأصبح قبره مجهولا حتى الآن لا يعرفه الناس.

من أبرز مؤلفاته المثنوي العربي النوري، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، قطوف من أزاهير النور، (من كليات رسائل النور)، الآية الكبرى. ومؤلفات عديدة أخرى[٢].

المبحث الأول :

معنى الرزق في الكتاب والسنة

المطلب الأول: رؤية القرآن إلى طلب الرزق

الرزق (لغة): ما ينتفع به والجمع الأرزاق،،و(الرزق) أيضاً العطاء ،مصدر قولك رزقه الله يرزقه بالضم (رزق). قال الأزهري:يقال رزق الله الخلق (رزقا) بكسر الراء،والمصدر الحقيقي (رزقا)والاسم يوضع موضع المصدر، و(ارتزق) الجند أخذوا أرزاقهم [٣].

يحث القرآن الكريم على طلب الرزق بدرجة تصل إلى صيغة الأمر ويتكرر هذا التأكيد بما يمكن الاستنتاج من نصوصه بأنه دعوة للعمل بشكل عام، ذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾[٤]. ويرى الرازي في تفسيره لهذه الآية(بأنها صيغة أمر بمعنى الإباحة بجلب الرزق بالتجارة، كما أن إباحة الانتشار زائلة بفرضية أداء الصلاة. فإذا زال ذلك عادت الإباحة فيباح لهم أن يتفرقوا في الأرض ويبتغوا من فضل الله وهو الرزق[٥].

كما أن الباري عزّ وجلّ سخر الأرض وكيّفها على نحو تتلاءم فيه وسعي المخلوق في طلب رزقه ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾[٦]. والذلول كل شيء ينقاد ويذّل لك ومصدره الذل وهو الانقياد، وبعد الانقياد جاء الأمر بالمشي في رحاب الأرض. ويؤكد هذا المفهوم قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِّتَسْلُكُواْ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾ ﴾[٧].

بل أن الشيباني يذكر بان (الله تعالى قد فرض على عباده الاكتساب لطلب المعاش يستعينون به على طاعته، [٨]، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾[٩]، فجعل الاكتساب سببا للعبادة) وعلى الرغم من ورود الاكتساب بمعان عدة، إلا أنه عند وروده بصورة مطلقة يفهم منه اكتساب المال. بل أن الشيباني يبني قاعدة مفادها (ما لا يتأتى إقامة الفرض الا به يكون فرضا في نفسه[١٠]. ويستدل من ذلك على أن طلب الرزق يكون فرضا .

وفي ذلك السياق يقول النورسي (بينما الذي يقيم الصلاة دون أن ينسى نصيبه من الرزق، يبحث عنه في مطبخ رحمة الرزاق الكريم لئلا يكون عالة على الآخرين فجميل عمله، بل هو رجولة وشهامة، وهو ضرب من العبادة أيضاً)[١١].

ويعطي القرآن لطلب الرزق مكانة كبيرة

تصل إلى حد إضفاء القدسية عليه، واعتبار ممارسته من أرقى مظاهر الحياة الإنسانية، يشترك فيها النوع الإنساني برمته، بما فيه أفضل عناصره وهم الرسل، ولو حاولنا استقصاء الأدلة على هذه النظرة القدسية لطال ذلك ولكن يكفي لتبايقها إيراد أمثلة منها(١٢):

المثال الأول:

وهو يشتمل على الآيات الدالة على ممارسة الرسل لطلب الرزق واعتبار سنة الله في رسله، ان يعتمدوا على عملهم في تحصيل رزقهم ومعاشهم وان يمشوا في الأسواق كغيرهم من الأفراد وهو قادر على أن يغنيهم عن ذلك ،قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾(١٣).

المثال الثاني:

ويشتمل على الآيات الدالة على طلب الرزق بمستوى فروض العبادة في القيمة والتقدير لدى الله تعالى، ومن هذه الآيات، الآية التي أباحت التجارة أثناء الحج ويذكر في هذا السياق قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾(١٤).

ففي الآية دلالة واضحة على أن العمل الذي هو وسيلة لطلب الرزق، لينظر إليه فقط في الحياة الآخرة وإنما في الحياة الدنيا أيضاً وفي اقتران الرؤية بالله والرسول والمؤمنين إشارة إلى تقويم دنيوي، ومما جاء في تفسير هذه الآية (فكأنه تعالى يقول: اجتهدوا في المستقبل فإن لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما، أمّا الحكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما، أمّا الحكم في الدنيا فإنه يراه الله ويراه الرسول ويراه المؤمنون فإن كان العمل فيه طاعة حصل منه الثناء العظيم والثواب العظيم في الدنيا والآخرة).

المطلب الثاني: نظرة السنة إلى طلب الرزق

وردت أحاديث كثيرة تحث على طلب الرزق، فقد روي أن النبي محمدا (ﷺ) قال: «من الذنوب لا يكفرها إلا الهم في طلب المعيشة»(١٥).

وأخرج الترمذي والحاكم من حديث أبي سعيد أن النبي (ﷺ) قال: «التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء»

وروى الطبراني في معاجمه الثلاثة أن النبي (ﷺ) كان جالساً مع أصحابه ذات يوم، فنظر إلى شاب ذي جلد وقوة وقد بكّر يسعى. فقالوا: ويح هذا لو كان شبابه وجلده في سبيل الله فقال:لا تقولوا هذا، فإنه إن كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله ،وان كان يسعى تفاخرا فهو يسعى في سبيل الشيطان(١٦).

تدل الأحاديث المذكورة على أن الرزق هو من أبواب العمل التي يسّرها سبحانه وتعالى لتكفير الذنوب. وكذلك فإن ارتقاء الإنسان بعمله في خدمة المجتمع يبلغه درجة الحشر مع الأنبياء والصديقين كما أن السعي على الوالدين وعلى الذرية وحتى السعي على النفس فقط يعد من الأعمال التي تندرج تحت لواء سبيل الله وتحظى برضاه سبحانه.

المطلب الثالث: ضوابط الرزق في الإسلام

يميز النورسي بين نوعين من الرزق، حيث يقول، نعم، إن الرزق قسمان:

القسم الأول: وهو الرزق الحقيقي الذي تتوقف عليه حياة المرء، وهو تحت التعهد الرباني، يستطيع المرء الحصول على ذلك الرزق الضروري مهما كانت الأحوال، إن لم يتدخل سوء اختياره، دون أن يضطر إلى فداء دينه ولا التضحية بشرفه وعزته.

القسم الثاني: هو الرزق المجازي، فالذي يسيء استعماله لا يستطيع أن يتخلّى عن الحاجات غير الضرورية، التي غدت ضرورية عنده نتيجة الابتلاء ببلاء التقليد. وثمن الحصول على هذا الرزق باهظ جداً ولاسيما في هذا الزمان، حيث لا يدخل ضمن التعهد الرباني[١٧].

الإسلام كعادته دين وسط ونظام يضع لكل مصطلح مهم في حياة الإنسان ضوابط تحدد مساره وتجنبه الانحراف وكذلك الحال فيما يخص الرزق فقد وضعت له الضوابط الآتية:-

١ -اليقين بان الله سبحانه قد كفل الرزق لكل العباد مؤمنهم وفاجرهم، إنسانهم وحيوانهم ،يقول النورسي (إن التعهد الرباني بالرزق وتكفله له بنفسه حقيقة ثابتة. فلا أحد يموت من عدم على ذلك)[١٨].

٢- إخلاص النية والتوكل على الله في كل عمل ابتداء، وسيتم تناولها بالتفصيل عند طرح فقرة التوكل.

٣- السعي هو المصدر الوحيد لطلب الرزق:

تتجلى هذه القاعدة في مواضع عديدة من كتاب الله العزيز ، فالسعي ونوعه هو الذي يحدد طبيعة النتيجة التي سيحصل عليها العبد سواء كانت دنيوية أو أخروية، فمن ابتغى النتيجة الدنيوية فقط يطمئنه القرآن بأنه سيحصل على نتيجته دون إنقاص، تشير إلى ذلك الآية الكريمة ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴾[١٩]).

وإن أراد العبد ابتغاء الآخرة في عمله فانه سيحصل على نتيجة عمله الملموسة دنيوياً وكذلك على الأجر والثواب في الآخرة ﴿ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾ ﴾[٢٠].

وفي معرض حديثه عن تكفل الباري بالرزق للعباد وضرورة السعي ،يذكر النورسي (عندما يتكامل الاقتدار والاختيار -للإنسان- فلا يعدو الرزق نحوه ولا يساق اليه،بل يسكن قائلا :تعال اطلبني ،فتش عني وخذني)[٢١].

٤- اليقين بأن هناك تفاوتا في الرزق بين العباد:

ويرجع ذلك إلى أن الأفراد ليسوا سواء، إذ يختلف أحدهم عن الآخر بحسب طبيعة العمل المؤدى ودرجة إتقانه. فالعمل قد يختلف من حيث طبيعته فيما يخص درجة صعوبته أو سهولته ومقدار الجهد المبذول فيه، وقد يتطلب العمل الانتقال من مكان إلى آخر وفقا

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

لتوفر المواد الأولية أو قد يتطلب استقراراً إلى غير ذلك، أمّا درجة الإتقان فمختلف إلى طبيعة المهارة أو المستوى العلمي المطلوب لذلك العمل.

قال تعالى: ﴿ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾[٣٢]، وقد جاء في تفسير هذه الآية أن تقدير الكلام لهم درجات عند الله، لأن اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها، والحكماء يقولون: أن النفوس مختلفة بالماهية والحقيقية، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الأمزجة البدنية، بل لاختلاف ماهيات النفوس، ولذلك قال ﷺ (الناس معادن)[٣٣]. ويمكن أن نعد كلام النورسي رحمه الله حول أنواع الرزق إيضاحاً لأسباب التفاوت في الرزق. فالجميع متساوون في الرزق الحقيقي، إلا أنهم متفاوتون في الرزق المجازي.

٥- المسؤولية الفردية في كسب الرزق:

لا يمكن النمو الصحيح لفردية الإنسان والنبوغ الكامل لشخصيته بدون أن يكون متمتعاً بالحرية في فكره وعمله، ولهذا الغرض لا يحتاج الإنسان إلى حرية الرأي وحرية الكتابة والخطابة وحرية السعي وحرية الاجتماع فحسب، بل يحتاج إلى حرية المعاش أيضاً وتلك حقيقة فطرية لا حاجة لإثباتها إلى بحث طويل عريض، لذا فإن لم يكن حراً في معاشه فلا حرية له أصلاً.

ثم أن الإسلام يريد أن يبقى الإنسان أقرب ما يكون للحالة الفطرية، ولا يحب منه التكلف والتصنع في أي ناحية من نواحي الحياة، والحالة الفطرية للاقتصاد الإنساني هي أن يملك الأفراد ما قد بسط الله تعالى من وسائل الرزق على وجه الأرض ويتصرفوا فيها ويتمتعوا بها أفراداً وطوائف، ويتبادلوا الأشياء والجهود والخدمات على صفة حرة فيما بينهم، وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية[٣٤].

٦- رعاية الدولة لتوفير فرص الرزق:

ينبغي أن تقوم الدولة الإسلامية تجاه رعاياها بتوفير العمل المناسب لهم حتى ولو اقتضى الأمر إقراضهم من بيت المال لكي يوفروا لأنفسهم ما يؤهلهم للكسب والارتزاق.

روى أصحاب السنن عن أنس بن مالك (أن رجلا من الأنصار أتى النبي ﷺ - أي للسؤال - فقال: أمّا في بيتك شيء؟ فقال بلى: حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب به الماء، قال ائتني بهما، فأخذ هما الرسول ﷺ، وقال: من يشتري هاتين؟ قال رجل أنا آخذهما بدرهم قال: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثا، قال رجل أنا آخذهما بدرهمين، فأعطى الدرهمين للأنصاري، وقال اشتر بأحدهما طعاما وانبذه لأهلك واشتر بالآخر قدوما فأتني به فشد فيه رسول الله (ﷺ) عودا بيده ثم قال له: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوما. فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فقال رسول الله (ﷺ): هذا خير أن تجيء المسألة، المسألة نكتة في وجهه يوم القيامة)[٣٥].

يلاحظ من هذا الحديث أن النبي (ﷺ) وهو يمثل الدولة قد وفر المال اللازم لعائلة العامل قبل ابتدائه لعمله ولشراء وسيلته. وعرف قابلية السائل في نوع العمل الذي يتمكن

منه، وحدد سلعة تتميز بتوفير سوق لها إذ أنها سلعة ذات طلب متعدد. فإذا ما كان طالب العمل في حاجة إلى إعداد خاص، أو تدريب مهني يستطيع به أن يجيد العمل المناسب فمن واجب الإسلام (جماعة وحكومة) أن تساعد على ذلك حتى ينهض بعمله، دون طلب لمعونة أو صدقة، أضف إلى ذلك أن مسؤولية الدولة تقع في متابعة عمل الفرد بعد تحديد عمله كي ينهض بالعملية الإنتاجية أو على الأقل معرفة النتائج المتحققة في عمله.

المطلب الرابع: الاستخلاف وطلب الرزق

عندما خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وأراد أن يكون خليفة له في أرضه أُنيطت به مهمة العبادة ذلك؛ لأنّ الحق يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[36]. ويذكر النورسي في تفسير هذه الآية (أنكم لم تخلقوا لإيصال الرزق إلى مخلوقاتي التي تعهدت أنا برزقهم. فالرزق أنا به زعيم فواجبكم الأساس هو العبودية والسعي على وفق أوامري للحصول على الرزق وهو بذاته نوع من العبادة.)[37].

والعبادة لله تقوم على الحب الخالص لله مع الذل الكامل له. ومظهر ذلك توجه العبد إلى الله والتوكل عليه والثقة به والخوف منه والإنابة إليه والطلب منه والأُنس بذكره.. وإقامة دينه والاصطباغ بصبغته وجعل السلوك والأقوال والأفعال وسائر الأحوال على الوجه المرضي لله وبهذا يحقق المسلم الشهادة بالقول والعمل[38].

من هنا فإن مهمة العبادة و إقامة الدين وجعل سلوك الفرد والمجتمع، منسجما مع الله والشكل الذي يريده الله سبحانه وتعالى للأمة والعبد منحصرٌ بالمواصفات ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[39]. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا بالعمل وممارسة جميع أنواع النشاط الاقتصادي الذي يسخر للفرد والسلطة ممارسة دورها القيادي.

تتجسد ممارسة الدور الفردي والمجتمعي بقوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[30] التي يستند عليه الجصاص لإعلان أن الإنسان مأمور بعمارة الأرض بموجب هذه الآية)[31].

إنّ الأساس الذي تقوم عليه مهمة (عمارة الأرض) هو العمل الذي تطيب به حياة الإنسان فيحقق وعيه وحريته وحاجته ومن هنا تأكيد القرآن الكريم على القيمة العليا للعمل (العمل الصالح) الذي يأتي قرين الإيمان دائما، والذي هو بجوهره (العمل المنتج) ذلك أن كل (عمل صالح) يتضمن بالضرورة (عملاً منتجاً)[32].

إنّ (عمارة الأرض) تمثل تنفيذاً لأمره سبحانه وتعالى للسعي في طاعة الله والتي تمثل في كل جانب من تفصيلاتها طلبا للرزق، فإعالة النفس والزوجة والوالدين هو أمر بالمعروف واحترام الذات، والكف عن السؤال والابتعاد عما حرم لكسب لقمة العيش هو نهي عن المنكر وكل عمل يبغى به وجه الله سبحانه هو عبادة: الأمر الذي يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن مهمة الخلافة متلازمة مع طلب الرزق ولا تتحقق إلا بها .

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

وإن أراد العبد ابتغاء وجه الله في عمله فانه سيحصل على نتيجة عمله الملموسة دنيويا وكذلك على الأجر والثواب في الآخرة ﴿ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾ ﴾[٣٣].

المبحث الثاني :
التوكل وعلاقته بطلب الرزق

المطلب الأوّل: مفهوم التوكل

التوكل لغة(الوكيل)معروف يقال (وَكَّلَهُ) بأمر كذا (توكيلا) والاسم (الوكالة)بفتح الواو وكسرها. و(التوكل)إظهار العجز والاعتماد على غيرك والاسم (التكلان)، واتكل على فلان في أمره إذا اعتمده[٣٤].

أما في الاصطلاح الشرعي:

فيقول الإمام أحمد: التوكل عمل القلب، ومعنى ذلك أنه عمل قلبي ليس بقول اللسان ولا عمل الجوارح ولا هو من باب العلوم والإدراكات.

وقال بشر الحافي: يقول أحدهم توكلت على الله، ويكذب على الله لو توكل على الله لرضي بما يفعل الله. ومنهم من قال التوكل هو التسليم لأمر الرب وقضائه.

وقال الإمام الغزالي في الإحياء (اعلم أن التوكل من باب الإيمان) وجميع أبواب الإيمان لا تنتظم إلاّ بعلم وحال وعمل.

أمّا ابن القيم رحمه الله فقد ذكر بأن التوكل حال مركبة من مجموع أمور لا تتم حقيقة التوكل إلا بها. وذكر عددا من هذه الأمور، فأولها معرفة بالرب وصفاته، ومنها رسوخ القلب في مقام التوحيد، ومنها اعتماد القلب على الله، فالتوكل كالطفل لا يعرف شيء يأوي إليه غير ثدي أمه، ومنها حسن الظن بالله ﷻ، ومنها استسلام القلب لله، ومنها التفويض إليه[٣٥].

ويقول القزويني (وجملة التوكل تفويض الأمر إلى الله سبحانه وتعالى والثقة به، مع ما قدر له من التسبب)[٣٦].

أمّا النورسي فيقول (فالإيمان يقتضي التوحيد ،والتوحيد يقود إلى التسليم، والتسليم يحقق التوكل)[٣٧]. مما يدلل إلى أن التوكل يعني مقتضى التسليم إلى الباري سبحانه. والتوكل أيضاً هو (التوكل على الله والتحلي بالصبر، أي الاستناد إلى قدرة الخالق الكريم والثقة بحكمته سبحانه)[٣٨]. وهو أيضاً (الصبر عند المصيبة، وهذا هو التوكل وتسليم الأمر إليه سبحانه)[٣٩].

المطلب الثاني: إشكالية التوكل والأخذ بالأسباب

لا يتنافى التوكل إطلاقا مع الأخذ بالأسباب بل هما مقترنان، ويدل على ذلك الكتاب والأحاديث التي وردت في السنة المطهرة وسنن الأنبياء من قبل وكذلك فعل الصحابة والتابعين .

أولا- الأدلة في الكتاب:

يقول تعالى في محكم كتابه الكريم ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟

﴿فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[40].

وقال تعالى أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٩) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾[41].

هذه الآيات وغيرها ترشدنا إلى أن هناك أوامر واضحة من الباري عزّ وجلّ بالمشي في مناكب الأرض كما أن المؤمنين كادحون يعملون قبل الصلاة وبعدها مما يدل على وجوب اتصاف المؤمنين بالسعي.

ويعلمنا القرآن الكريم كيف خطط نبي من أنبياء الله لمواجهة القحط الذي أصاب مصر ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ (٤٨)﴾[42]، مما يدلل على ضرورة إعداد التدابير اللازمة والأخذ بالأسباب. ويتمثل في هذه الآية بزيادة الإنتاج الزراعي في السبع سنوات الأول وتقليل الاستهلاك فيها كي تتم مواجهه الأزمة فيما بعد. فالآيات المذكورة وهناك العديد غيرها تدلل على مشروعية الأخذ بالأسباب.

ثانيا-الأدلة من السنّة:

وردت العديد من الأحاديث النبوية الشريفة التي تأمر بالأخذ بالأسباب منها قوله (ﷺ) أنه قال للأعرابي، كما ورد في حديث أنس بن مالك، الذي ترك ناقته بباب المسجد طليقة بعد توكله على الله قال (اعقلها وتوكل)[43].

ويقول ﷺ: (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خصاما وتروح بطاناً)[44] من هنا يمكن الاستدلال على الترابط بين التوكل والأسباب، فالأصل حسن التوكل لكنه مرتبط بالفعل وهو (الغدو خماصاً) أي أن السبب في تحقق الرزق هو سعيها والا لقال شيئاً آخر.

ولا يتسع المقام لسرد أحاديثه في الحث على العمل و طلب الرزق، عن طريق ممارسة الأعمال المشروعة كالزراعة والصناعة والتجارة فهي كثيرة ومشهورة. هو ما كان من عمل الفرد حيث قال (ﷺ) (ما أكل أحد طعاماً قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وان نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده)[45].

ثالثاً: فعل الصحابة و التابعين:

لم تذكر كتب السيرة على اختلاف أنواعها رواية تدل على تقاعس أحد من الصحابة عن الأخذ بالأسباب لطلب الرزق.

فهذا أول خليفة لرسول الله أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يريد بعد بيعته الذهاب إلى السوق كي يوفر القوت لأهله. فكره له الصحابه رضوان الله عليهم له ذلك فقال: لا تشغلوني عن عيالي، فاني أن أضعتهم كنت لما سواهم أضيع، حتى فرضوا له دخلا من بيت مال المسلمين[46].

ويروي معاوية بن قرة بان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لقي ناساً من أهل اليمن فقال من أنتم؟ قالوا نحن المتوكلون قال بل أنتم المتواكلون، إنما المتوكل الذي يلقي حبه في الأرض ويتوكل على الله عز وجل[47].

وقال عمر رضي الله عنه أيضاً لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني فقد علمتم أن

السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة. وكان زيد بن مسلمة يغرس في أرضه، فقال له عمر أصبت استغن عن الناس يكون أصون لدينك وأكرم لك وعليهم.

وقال ابن مسعود إني لأكره أن أرى الرجل فارغا لا في أمر دنياه ولا في أمر آخرته[٤٨].

وقد حكوا عن شقيق البلخي - وهو من أهل العبادة والزهد أنه ودّع صديقه إبراهيم بن أدهم، لسفره في تجارة عزم عليها، فما لبث أن وجده عائداً، فيروي شقيق أنه نزل للراحة في الطريق فدخل خربة يقضي بها حاجته فوجد فيها طائرا أعمى كسيحا لا يقدر على حركة فرق لحاله، وقال في نفسه:من أين يأكل هذا الطائر الأعمى حتى يأكل ويشبع، في هذه الخربة فلم يلبث أن جاء طائر آخر يحمل الطعام إليه ويمده به حتى يأكل ويشبع ويضيف: إن الذي رزق هذا الطائر الأعمى الكسيح في هذه الخربة لقادر على أن يرزقني لذلك عاد. وهنا قال له إبراهيم بن أدهم: سبحان الله يا شقيق لماذا رضيت لنفسك أن تكون الطائر الأعمى العاجز الذي ينتظر عون غيره ولا تكون أنت الطائر الآخر الذي يسعى ويكدح ويعود بثمرة ذلك على من حوله من العمي والمقعدين، أمّا علمت أن النبي (ﷺ) قال: (اليد العليا خير من اليد السفلى) فقام شقيق وقبل يده وقال له: أنت أُستاذنا يا أبا إسحاق)[٤٩].

ويروي القزويني في مختصره شعب الإيمان بأنه سمع أبا علي الفضيل بن عياض يقول لابن المبارك أنت تأمرنا بالزهد والتقلل والبلغة ونراك تأتي بالبضائع من بلاد خراسان إلى البلد الحرام، كيف ذا وأنت تأمر بخلاف ذا؟ فقال ابن مبارك: يا أبا علي افعل ذلك لأصون بها وجهي وأكرم بها عرضي، واستعين بها على طاعة ربي. لا أرى لله حقا حتى سارعت إليه حتى أقوم به، فقال له الفضيل: يا ابن المبارك ما أحسن ذا أن تم ذا[٥٠].

يعالج النورسي إشكالية التوكل والأخذ بالأسباب من خلال قوله رحمه الله (ولا تظنن أن التوكل هو رفض الأسباب وردّها كليا، وإنما هو عبارة عن العلم بأن الأسباب هي حجب بيد القدرة الإلهية، ينبغي رعايتها ومداراتها، أما التشبث بها أو الأخذ بها، فهو نوع من الدعاء الفعلي، فطلب المسببات إذن وترقب النتائج لا يكون إلا من الحق سبحانه وتعالى، وان المنّة والحمد والثناء لا ترجع إلا إليه وحده[٥١].

مما يدلل على أن الراشدين أبو بكر وعمر وغيرهم (رضي الله عنهم) لم يتركوا الأسباب في طلب الرزق أو إنجاز الأعمال حتى مع الأعمال التي يبتغي فيها وجه الله وهي الحج- فعل عمر مع أهل اليمن - أمّا التابعون فقد كان نهجهم امتداداً لفعل النبي والصحابة من بعده.

المطلب الثالث: التوكل والرزق

حين تحدث الغزالي في كتابه (مناهج العابدين) عن العوارض التي تعرض لسالك الطريق إلى الله جعل في مقدمتها الرزق ووصف لها العلاج في التوكل. ولا يخفى ما للرزق من حيز في مشاغل الإنسان وتفكيره إلا أن المؤمن المطمئن قلبه بالله قد فرغ من هذا الأمر وأيقن بأن مسألة الرزق مقسومة ولن يكون هناك كائن له القدرة على إنقاص أو

زيادة ذلك الرزق من دون مشيئةِ الله تعالى، مع إصراره على الأخذ بالأسباب بل يعمل ويكدح وإن الله سيبارك له ويقسم رزقه المقدر من دون أن يتجاوز على رزق الآخرين أو أن يستحوذ عليه أحد غيره.

جهل عرب الجاهلية هذا الأمر فاقترفوا أبشع جريمة وهي قتل أولادهم بأيديهم شر قتلة وبأخبث دافع، من أجل إملاق (فقر) واقع أو خشية (إملاق) متوقع أي مخافة أن يطعموا معهم ويزاحموهم في رزقهم غافلين عن أن رزقهم يأتي معهم[٥٢]. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍۢ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ ﴾[٥٣].

وقد أبطل الإسلام هذه الجريمة وعلّم الناس أن الله هو الرزاق الكريم . ولكن الجاهلية الحديثة – جاهلية القرن الواحد والعشرين – تسعى إلى إحياء ما درس من الجاهلية الغابرة من تخويف للبشرية في أمور الرزق. وذلك من خلال وثيقة مؤتمر السكان العالمي في القاهرة /١٩٩٤، إذ أنها تدعو إلى أن الحد من النمو السكاني يمثل الطريق الأمثل لتحقيق التنمية ورفع مستوى المعيشة واحتواء الفقر وذلك من خلال إنهاء الحمل وتخفيف عواقب الإجهاض . . . . الخ[٥٤].

ومع ذكر الأدلة على الأخذ بالأسباب وعدم منافاتها للتوكل نجد اشتطاط المغالين بين إفراط وتفريط فيما يخص هذه المسألة. هناك من ترك الأخذ بالأسباب ولم يلقِ لها أي بال بل قالوا بأن الله تعالى غير خالق لإكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون إكسابهم، وأنه ليس لله عزّ وجلّ في إكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير وأولئك هم القدرية[٥٥].

أمّا الجبرية فعلى النقيض منهم قالوا إن الله يخلق جميع أفعال الإنسان، وجميع الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء- ومنها طلب الرزق – وهو الذي يوجدها ولا دخل للعبد في خلق الفعل أو إيجاده[٥٦].

وهناك العديد من المشايخ الصوفية عدّوا الأخذ بالأسباب قدحا في التوكل، فأبو سليمان الداراني يقول:لو توكلنا على الله تعالى ما بنينا الحيطان ولا جعلنا لباب الدار غلقا مخافة اللصوص. وبإسناد عن ذي النون المصري أنه قال سافرت سنين وما صح لي التوكل إلا ووقتا واحدا عندما ركبت البحر فكسر المركب فتعلقت بخشبة من خشب المركب فقالت لي نفسي إن حَكَمَ الله عليك بالغرق فما تنفعك هذه الخشبة فخليت الخشبة فطفت على الماء فوقعت على الساحل[٥٧]. مما يبين إنكارهم للأخذ بالأسباب على أي شكل وأي حال.

أنكر فقهاء الأمة المتبوعون وأئمتها المعتبرون على كل من فرط أو أفرط في الأخذ بالأسباب . فالإمام سفيان الثوري إمام الفقه والزهد يقول، (العالم إذا لم تكن له معيشة صار وكيلاً للظلمة، والعابد إذا لم تكن له معيشة صار وكيلاً للفساق)[٥٨].

وممن رد على الصوفية في تصرفهم هذا وعدّ عملهم من تلبيس إبليس عليهم ابن الجوزي في كتابه (تلبيس ابليس) حيث قال قلة العالم أوجبت التخليط ولو عرفوا ماهية التوكل لعلموا أنه ليس بينه وبين الأسباب تضاد. وذلك أن

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

التوكل اعتمد القلب على الوكيل وحده وذلك لاينافي حركة البدن في التعلق بالأسباب ولا ادخار المال. فقد قال تعالى ﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾(٥٩)، أي قواما لأبدانكم واعلم أن الذي أمر بالتوكل أمر بأخذ الحذر فقال: ﴿ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ﴾(٦٠). وقد ظاهر الرسول (ﷺ) بين درعين يوم أحد واختفى في الغار يوم الهجرة وقال من يحرسني الليلة، وأمر بإغلاق الباب. وفي الصحيحين من حديث جابر أن النبي (ﷺ) قال: أغلق بابك) وقد أخبرنا أن التوكل لا ينافي الاحتراز(٦١).

الأخذ بالأسباب هو دعاء فعلي، علما أن اجتماع الأسباب ليس المراد منه أيجاد المسبب. وإنما هو لاتخاذ وضع ملائم وَمُرْضٍ لله سبحانه لطلب المسبب منه بلسان الحال. حتى أن الحراثة بمنزلة طرق باب خزينة الرحمة الإلهية.)(٦٢).

وشاع في زماننا صنف من الناس اعتمد على الأسباب دون مسببها فتشبثوا بها بجوارحهم وقلوبهم وغفلوا عن مسببها وخالقها فكل نظرهم اليها، وكل اعتمادهم عليها، حتى أمست وكأنها آلهة تعبد مع الله، أو من دون الله. فلا يكاد أحدهم يرى الرزق إلا في الوظيفة التي يقبض راتبه منها كل شهر، أو في التجارة التي تعود عليه بالأرباح كل عام، أو في الشركة التي أسهم فيها أو في أبيه الذي تكفل بالنفقة عليه، أو بفلان الأمير أو الوزير أو الوجيه الذي يسنده في منصبه ويسهل له صفاته(٦٣). (ففعل هؤلاء قدح في التوكل وبعبارة أخرى قدح في الإيمان والركون كليا إلى أسباب دنيوية ونسيان للمسبب الأصلي. وقد رد الله سبحانه وتعالى على أولئك في قوله ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾(٦٤).

يشرح حال أولئك، فيصفهم النورسي بقوله: (فالأسباب الظاهرة التي هي، في وهم أهل الغفلة، في حكم -خالق ومنعم-. والتي تكون حجابا حقيقيا دون المنعم الحقيقي، إذ يتشبثون بها ويرون ورود النعمة والإحسان من تلك الحجب، فيقدمون ثناءهم ومدحهم إليها(٦٥)، فيا عابد الأسباب... أيها المسكين(٦٦).

إن تحصيل الرزق يتم في إطار دائرتين هما الأسباب الإرادية والأسباب اللا إرادية الأسباب التي لا يعلمها الإنسان، أمّا الأسباب الإرادية فتمثلها دائرة علم الإنسان وجهوده، وبالتقاء الدائرتين وتداخلهما نحصل على النتيجة، وكلما كان جهد المرء وتحركه منصبا في حدود الأسباب الإرادية، كانت النتيجة علمية ومتماشية مع متطلبات السنن الكونية. وعلى الرغم من أن أثر الأسباب الإرادية يمكن أن يلاحقه ويصل إليه إلاّ أن المرء يظل يشعر في قرارة نفسه بعدم التقصير وبالاكتفاء وذلك من خلال الإنجاز والقيام بدوره على أكمل وجه والرضا في كل حال وهو من مظاهر التوكل(٦٧).

المطلب الرابع: دور الأسباب في تفاوت الرزق

إن الأخذ بالأسباب هو الأساس في طلب الرزق ولا ينافي التوكل إطلاقاً، إلا إنه قد يكون

سببا في الاختلاف في مقدار الرزق وذلك من خلال الآتي:

١- اختلاف كمية العمل المبذول ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ١٩ ﴾[٦٨].

٢- اختلاف درجة الإتقان والأداء ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾[٦٩] حيث تركز الاهتمام على اختلاف الدرجات في المكافأة الناجمة عن اختلاف وتباين المزايا والقدرات الذاتية.

٣- اختلاف درجة التضحية والخطورة. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ٩٥ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ﴾[٧٠]. فعلى الرغم من أن الآية تدل على اختلاف الأجر ما بين المجاهدين والقاعدين. إلا أنها يمكن أن تمدّنا بمعايير موضوعية واضحة للتفاوت في الرزق لاعتبارات الخطورة والتضحية مع استواء جميع العاملين بصفة الإيمان.

٤- اختلاف المزايا والصفات الفردية التي تنعكس على أداء العمل: ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾[٧١].

مما تقدم يلاحظ أن الأسباب المأمور الأخذ بها لتحقيق الرزق تمارس دورا في تفاوته وذلك من خلال اختلاف كمية العمل المبذول لكل شخص واختلاف درجة الإتقان والأداء، وتبعا لمقدار التضحية المطلوب تقديمها وخطورتها واختلاف المزايا والصفات الفردية المنعكسة على الأداء[٧٢].

المبحث الثالث:
الرزق وعلاقته بالقضاء والقدر

المطلب الأول: معنى القضاء والقدر

تعريفه لغة

القضاء: الحكم والجمع (الأقضية)[٧٣]. القدر: (قدر) الشيء مبلغه، والقدر أيضاً ما يقدره الله من القضاء[٧٤].

اصطلاحاً القدر علم الله تعالى بما تكون عليه المخلوقات في المستقبل. والقضاء إيجاد الله تعالى الأشياء حسب علمه وارادته وقد عرفها السيد سابق تعريفا واحداً فقال هو النظام الذي وضعه الله لهذا الوجود والقوانين العامة والسنن التي ربط بها الأسباب بمسبباتها[٧٥].

معنى الإيمان بالقدر: يقصد بالإيمان بالقدر الإيمان بعلم الله القديم والإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وفي بيان ذلك يقول الشيخ الإمام ابن تيمية بأن الإيمان بالقدر يكون على درجتين وكل درجة تشتمل على شيئين[٧٦].

الدرجة الأولى:

الإيمان بان الله علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلاً وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والأجل ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق فأول ما خلق الله القلم قال له اكتب قال ما اكتب؟ قال اكتب ما هو كائن إلى يوم

القيامة فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه، جفت الأقلام وطويت الصحف.

الدرجة الثانية: فهي الإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهو الإيمان بما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون الا بمشيئة الله سبحانه وتعالى: (لا يكون في ملكه ما لا يريد وإنه سبحانه على كل شيء قدير من الموجودات والمعلومات فما من مخاوف في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه ولا خالق غيره ولا رب سواه ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته ونهاهم عن معصيته وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين ولا يحب الكافرين، والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر وللعبادة قدر على أعمالهم ولهم إرادة والله خالق قدرتهم وإرادتهم).

ويرى ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الإيمان بالقدر يشتمل على أربع مراتب هي:

الأولى: الإيمان بعلم الله القديم وانه علم أعمال العباد قبل أن يعملوها.

الثانية: كتابة ذلك في اللوح المحفوظ.

الثالثة: مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة.

الرابعة: إيجاد الله لكل المخلوقات وانه الخالق وما سواه مخلوق.

أن القدر والجزء الاختياري جزءان من إيمان حالي ووجداني، يبين حدود الإيمان والإسلام،و ليسا مباحث علمية ونظرية. أي: أن المؤمن يعطي لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه. ولكي لا ينجو في النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختياري قائلا له: (أنت مسؤول، أنت مكلف)[٧٧].

من هذا كان (القضاء والقدر) والإيمان بها يعنيان تقدير الله تعالى أرزاق المخلوقات (إنساناً وحيواناً) وأقواتهم تبع ذلك في علم الله القديم وكتبه في اللوح المحفوظ. كذلك فإنه بقدرة الله ومشيئته مكّن العباد من السعي وممارسة أعمالهم وجعل لهم إرادة في الاختيار مع كونه خالقهم وكل ماسواه مخلوق.

فالعقل المميز الذي خلقه الله سبحانه وتعالى للإنسان أعطاه بأن يقوم بالفعل أو يتركه (أي بإمكانه أن يبحث عن العمل الذي يتلاءم مع إمكانياته للحصول على الكسب فإن واءمه استمر به وان ضرّه تركه لذلك كان الإنسان مختاراً في التوجه نحو الفعل أو الترك، بما وهبه الله من العقل المميز وجعله مناط التكليف الشرعي.

لذا، فان مسألة القدر ليست للفرار من التكليف والمسؤولية بل هو لإنقاذ الناس من الفخر والغرور ولهذا دخلت ضمن مسائل الإيمان[٧٨].

المطلب الثاني: الإيمان والأخذ بالأسباب

الإنسان مأمور بالأخذ بالأسباب، بعد التوكل على الله ﷻ، وإيمانه المطلق بأن بيده سبحانه كل شيء. وأن الأسباب ليس بمقدورها إعطاء النتائج إلا بإذن من الله سبحانه وتعالى، فالذي خلق الأسباب هو الذي خلق النتائج والثمار.

فالالتفات إلى الأسباب، واعتبارها موثرة في المسببات، شرك في التوحيد ومحو الأسباب أن تكون أسباب نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب المأمور بها قدح في الشرع[٧٩].

ويعلق شارح العقيدة الطحاوية على هذا الموضوع قائلا (وقد ظنّ بعض الناس أن التوكل ينافي الاكتساب وتعاطي الأسباب، وأن الأمور إذا كانت مقدرة فلا حاجة إلى الأسباب وهذا فاسد فإن الاكتساب منه فرض، ومنه مستحب ومنه مكروه ومنه حرام. وقد كان النبي محمد (ﷺ) أفضل المتوكلين يلبس ثياب الحرب، ويمشي في الأسواق للاكتساب[٨٠].

يقول ابن القيم: (لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها لله تعالى.. وإن تعطيلها يقدح في نفس التوكل... وإن تركها عجز ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولابد في هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب إلا إذا كان معطلا للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزه توكلا عجزا[٨١].

أن الجزء الاختياري (الأخذ بالأسباب) لا ينافي القدر، بل أن القدر يؤيده ذلك لأن القدر نوع من العلم الإلهي وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله[٨٢].

مما تقدم فإن الإيمان بالقضاء والقدر لا ينافي إطلاقاً الأخذ بالأسباب المختلفة لتحقيق الرزق، فعدم الأخذ بالأسباب هو قدح في التوكل وهذا يعني قدح في التوحيد وتعطيلها تعطيل للإيمان وللوظيفة الرئيسة التي خلق الإنسان من أجلها وهي الخلافة في الأرض هذا من جانب.

من جانب آخر، يحتم الإيمان بالقضاء والقدر استسلام العبد لنتيجة سعيه بعد الأخذ بالأسباب فإن كان خيرا شكر وإن كان ضرا صبر ورضي بما قدر الله فهذه النتيجة قد تكون اختباراً له من ناحيه الإيجاب والسلب على حد سواء.

تلعب الأمور القدرية الدور ذاته في تفاوت الرزق وفقا لمشيئة الله سبحانه وتعالى، وحكم جليلة منه يمكن إدراجها في الآتي[٨٣]:

إصلاح حال الدنيا قال تعالى ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾[٨٤].

مساعدة الناس لبعضهم البعض قال تعالى ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾[٨٥]، ويعني ذلك أن الله خلق الناس على درجات في الرزق والعلم والمهنة من أجل تحقيق التبادل في المنافع التي تختلف باختلاف الأفراد.

لغرض الابتلاء والاختبار قال تعالى ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾[٨٦].

الخاتمة

عني الإسلام بطلب الرزق، وتفاوت رأي العلماء في وجوبه، فالإمام الشيباني جعل الاكتساب سببا للعبادة بل استدل من بعض القواعد على كون طلب الرزق فرضا. وعدّه الإمام النورسي نوعا من العبادة. وحدد الإسلام

مقالات

طلب الرزق بضوابط معينة في إطار اهتمامه به، فأمر بإخلاص التوكل على الله وحصر طرق الاكتساب بالسعي، وأقر تفاوت الرزق بين العباد وجعله مسؤولية فردية ابتداء، ثم مسؤولية الدولة شرعا. وتبين من البحث بأن التوكل لا يتنافى إطلاقاً مع الأخذ بالأسباب، فهما مقترنان ،بدلالة الكتاب والسنة المطهرة، وسنن الأنبياء من قبل، وكذلك فعل الصحابة (رضي الله عنهم) ومن ثم التابعين رحمهم الله.

لقد عالج الإسلام ومن خلاله رسائل النور،إشكالية العلاقة بين الأخذ بالأسباب والتوكل وربط ذلك بالقدر، واتضح من خلال البحث، إنّ دين الوسطية أراد لخليفة الله في أرضه أن يمارس دوره الطبيعي في الحياة والسعي من أجل تنفيذ واجب الخلافة دون إفراط أو تفريط. وان الباري سبحانه كفل الرزق، إلا أنه حتّم السعي من أجل الحصول عليه. وقد جسدت هذه العلاقة المتوازنة في رسائل النور، مما يحتم أن تكون دليل عمل للشعوب الإسلامية لتحث الخطى من أجل السعي للنهوض بواقعها وادراك المكانة التي رسمها الباري لها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الحواشي:

١- الذاريات/٢٢-٢٣.

٢- موقع موسوعة ويكيبيديا.

٣- الرازي، مختار الصحاح ،٢٤١.

٤- الجمعة/ ١٠.

٥- الرازي، التفسير الكبير،١/ ٣٠٠.

٦- الملك/١٥.

٧- نوح/١٩-٢٠.

٨- الشيباني، الاكتساب ،١٤.

٩- الجمعة/١٠.

١٠- الشيباني، الاكتساب، ١٤.

١١- الكلمات، الكلمة الخامسة،٢٠.

١٢- خليل، ١٩٨٦: ١١٧-١٢٠.

١٣- الفرقان/٧.

١٤- التوبة/١٠٥.

١٥- الطبراني في الأوسط: ١/ ٣٨.

١٦- سنن البيهقي:٧/٤٧٩.

١٧- اللمعة التاسعة عشرة، ص ٢١٦.

١٨- اللمعة التاسعة عشرة، ١٩٥.

١٩- هود/١٥.

٢٠- البقرة /٢٠٢.

٢١- اللمعات، اللمعة الثانية عشرة،ص٨٩.

٢٢- آل عمران/ ١٦٣.

٢٣- الرازي: التفسير الكبير ٦/٧٥ – ٧٧.

٢٤- المودودي (١٩٨٦: ١٢٦ – ١٢٨).

٢٥- ابن ماجه: سنن ابن ماجه:٢/٧٤٠.

٢٦- الذاريات/٥٦.

٢٧- اللمعة الثامنة والعشرون، ٣٩٨.

٢٨- زيدان، ١٩٨٧:١.

٢٩- آل عمران/١١٠.

٣٠- هود/ ٦١

٣١- الجصاص، أحكام القران:٣/١٦٥.

٣٢- الفارس، ٣٨ :١٩٩٠.

٣٣- البقرة /٢٠٢.

٣٤- مختار الصحاح:٧٣٤.

٣٥- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين:٢/ ١١٤-١١٧.

٣٦- القزويني:مختصر شعب الإيمان:٢٦.

٣٧- الكلمة الثالثة والعشرون، ص٣٥٣.

٣٨- الكلمة السابعة ،ص ٢٨.

٣٩- المكتوب ٢٢، ص ٣٦٢.
٤٠- الملك/١٥.
٤١- الجمعة/٩-١٠.
٤٢- يوسف/٦٧.
٤٣- الترمذي:سنن الترمذي:٤/٦٨٨.
٤٤- الترمذي:سنن الترمذي:٢٣٤٥
٤٥- البخاري: صحيح البخاري:١/٦.
٤٦- السيوطي:تاريخ الخلفاء:٧٨.
٤٧- أخرجه أبي الدنيا في كتاب التوكل برقم ١٠.
٤٨- الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/٧٥٧.
٤٩- القرضاوي، ١٩٩٦، ٤٥-٤٦.
٥٠- القزويني:مختصر شعب الإيمان-:٢٧.
٥١- الكلمة الثالثة والعشرون،ص ٢٥٣.
٥٢- القرضاوي: التوكل /٢٩.
٥٣- الأنعام/١٥١.
٥٤- الحسيني، : ٥٥-٥٨.
٥٥- البغدادي: الفرق بين الفرق:٩٤.
٥٦- الخالدي:٥١٩-٥٢٠.
٥٧- ابن الجوزي: تلبيس إبليس:٢٨٧.
٥٨- القرضاوي: التوكل / ٤٦.
٥٩- النساء /٥.
٦٠- النساء /١٠٢.
٦١- ابن الجوزي: تلبيس إبليس:٢٧٨-٢٦٩.
٦٢- الكلمة الثالثة والعشرون،ص ٢٥٨.
٦٣- القرضاوي: التوكل/٧٠.
٦٤- يونس /٣١.
٦٥- الكلمة٢٢، ص٧٣٨
٦٦- الكلمة ٢٢، ص ٧٢٧.
٦٧- فرج، ١٩٩٨:٣٩.
٦٨- الأحقاف/٤٦.
٦٩- آل عمران: ١٦٣.
٧٠- النساء /٩٥-٩٦.
٧١- الإسراء/٨٤.
٧٢- خليل /١٩٨٦: ١٣٨-١٤٢.
٧٣- الرازي: مختار الصحاح:٥٤٠.
٧٤- الرازي:مختار الصحاح٥٢٣.
٧٥- سابق، ١٩٦٧:٩٥..
٧٦- سابق، ١٩٦٧:٩٥..
٧٧- رسالة القدر:٣.
٧٨- رسالة القدر:٤.
٧٩- ياسين، ١٩٧٩، ١٤٣.
٨٠- شرح العقيدة الطحاوية:٢٠١.
٨١- ابن القيم الجوزية:زاد المعاد:٣/٦٧.
٨٢- النورسي، رسالة القدر:١٠.
٨٣- أبو يحيى / ١٩٨٨:٣٣.
٨٤- الشورى/٢٧.
٨٥- الزخرف/٣٢.
٨٦- النحل /٧١.

المصادر

١- البخاري ،محمد بن إسماعيل الجعفي، ت/٢٦٥هـ ،صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط٣ دار ابن كثير ،اليمامة ،بيروت،١٩٨٧.
٢- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٣
٣- البيهقي،أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، ت/٤٥٨هـ،السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا ،مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤.
٤- الترمذي ، محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى ت/٢٧٩ هـ ، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ،دار إحياء التراث العربي، بيروت
٥- الجصاص، أحمد بن علي (ت/ ٣٧٠ هـ)، أحكام القرآن ،دار الكتاب العربي، لبنان
٦- الحسيني، سليمان جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، رؤية شرعية، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٥٣)، ١٤١٧ هـ ، الدوحة ، قطر .

ضوابط طلب الرزق في ضوء رسائل النور

٧- الخالدي، محمود، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١٩٨٤.

٨- خليل ، محسن ، في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي ، دراسة لمقولتي العمل والملكية دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦، ط٢.

٩- الرازي ، أبو عبد الله محمد القرطبي، التفسير الكبير، ط٢ ، ١٣٧٢هـ.

١٠- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣، شركة سوزلر للنشر، ٢٠٠٠.

١١- زيدان، عبد الكريم ، أصول الدعوة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ، مصر ، ط٣، ١٩٨٧.

١٢- سابق، السيد، العقائد الإسلامية، دار النصر للطباعة، ط ٢، ١٩٨٦.

١٣- السيوطي ،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة،مصر،ط ١، ١٩٥٢م.

١٤- الشيباني، محمد بن الحسن، كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب،تحقيق محمد عرنوس، مطبعة الأنوار، مصر، ط ١، ١٩٣٨م.

١٥- الطبراني ،أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي، المعجم الأوسط ،تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية،بيروت،١٩٩٥م.

١٦- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، ت/٥٠٥ هـ ، إحياء علوم الدين، ط٤، دار الخير ،بيروت.

١٧- الفارس ، جاسم ،دراسات في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي،١٩٩٠، شركة مطبعة الجمهور، الموصل.

١٨- فرج، عبد الفتاح محمد، دور المفهوم الإسلامي للتوكل في اتخاذ القرار واقتصاديات الإدارة، مجلة آفاق اقتصادية، أبو ظبي ، العدد (٧) السنة ١٩٩٨، ص ٣٩.

١٩- ابن فياض ، زيد بن عبد العزيزي، الروضة الندية في شرح العقيدة الواسطية ، المطبعة اليوسفية، ط٢، ١٩٦٨.

٢٠- القرضاوي ،التوكل، سلسلة تهذيب السلوك.

٢١- القزويني ،مختصر شعب الإيمان، تحقيق عبد الله بن حجاج، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٢٢- ابن القيم ، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين.

٢٣- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، (ت/٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

٢٤- المودودي، أبو الأعلى، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، ترجمة محمد عامر الحداد ، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة ، ١٩٨٥.

٢٥- النورسي ، بديع الزمان سعيد، رسالة القدر من كليات رسائل النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، مطبعة دار الحوادث ،بغداد.

٢٦- النورسي ،بديع الزمان سعيد، الكلمات،كليات رسائل النور،ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط٣، شركة سوزلر للنشر،٢٠٠٠م.

٢٧- النورسي، بديع الزمان سعيد، اللمعات،كليات رسائل النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط١، دار النيل للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م.

٢٨- ياسين، محمد نعيم، الإيمان، أركانه، حقيقته، نواقضه، جمعية عمال المطابع التعاونية، ط، ١٩٧٩.

٢٩- أبو يحيى، محمد حسن، اقتصادنا في ضوء القرآن والسنة، عمان، دار عمار للنشر، ١٩٨٨.

أعمال المستشرق جورج فايدا حول التراث الإسلامي

د. عبد الواحد جهداني
جامعة ابن زهر - أغادير - المغرب

تقديم:

في إطار مشروعنا حول أعلام الاستشراق الغربي عامة، والفرنسي خاصة، سبق لنا أن أنجزنا مقالة تعريفية موسعة بالمستشرق الفرنسي جورج فايدا باعتباره أحد الوجوه الغربية البارزة في مجال التراث[1]. وفي هذه المقالة الثانية سنحاول أن نقدم للقارئ العربي أهم إنتاجات هذا المستشرق حول التراث الإسلامي، وقبل ذلك، سنسوق موجزا لحياته ومسيرته العلمية.

أولا: محطات من حياته ومسيرته العلمية[2]:

١. المرحلة المجرية:

ولد جورج (يهودا أريح) فايدا بمدينة بودابست عاصمة المجر في ١٨ نونبر ١٩٠٨ من عائلة يهودية محافظة. وتابع فيما بين سن الرابعة عشرة والواحدة والعشرين دراسته بثانوية المعهد اليهودي حيث درس الآداب القديمة، ثم التحق بالمعهد نفسه ليتلمذ على كبار أساتذة «العلوم اليهودية»، وسيمكنه ذلك من الالتحاق فيما بين ١٩٢٧-١٩٢٨ بجامعة بودابست - قسم الدراسات الشرقية - حيث تتلمذ على الأستاذ جوليوس نيمت Julius Némth، وفي الوقت ذاته بدأ أيضا دراسته للغة العربية والتركية. وفي سبيل تعميق دراسته وتخصصه بالدراسات الشرقية، توجه فايدا سنة ١٩٢٨ إلى فرنسا لمتابعة دراسته بالمعهد الإسرائيلي بباريس.

ومن أهم الشخصيات العلمية التي أثرت في مسيرة جورج فايدا العلمية وتوجهه الفكري منذ هذه الفترة نجد شخصيتين يهوديتين:

- لودفيك بلاو Ludwig Blau (١٨٦١-١٩٣٦)[3]، مدير المجمع الديني اليهودي ببودابست والذي أشرف لمدة تزيد على أربعين سنة على المجلة الدورية الهنغارية للعلوم اليهودية Magyaar Zsido Szemle المتخصصة في الثقافة اليهودية.

- والشخصية الثانية - و هي الأكثر أهمية و

الأكثر تأثيرا - هي برنار هيلر - Bernard Heller (١٨٧١-١٩٤٣)[٤]، أحد تلامذة المستشرق المشهور جولدزيهر (١٩٢٦-١٨٦١)، وهو الذي كتب في دائرة المعارف الإسلامية - التي ينشرها المستشرقون الغربيون- المقالات حول الشخصيات المذكورة في التوراة، وهو نفس العمل الذي قام به فايدا في الطبعة الثانية لهذه الموسوعة[٥]، وبتوجيه من أستاذه هيلر سيتوجه فايدا إلى الدراسات الإسلامية.

٢ - المرحلة الفرنسية:

في باريس وبجامعة السوربون سيحصل فايدا في سنة ١٩٣١ على الإجازة في الآداب، وبعدها على الجنسية الفرنسية، وفي سنة ١٩٣٢ على دبلوم المدرسة الوطنية للغات الشرقية[٦].

وفي ٢٢ يونيو ١٩٣٣ سيناقش فايدا أول رسالة جامعية له بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا تحت إشراف أستاذه موريس كودفري - دومومبين[٧] بعنوان: المانوية لدى بعض الشعراء بداية الخلافة العباسية.

بعد انتهاء «الحرب الغربية الثانية»[٨]، سيناقش فايدا سنة - ١٩٤٦- بجامعة السوربون رسالته للدكتوراه والتي تحمل عنوان «النظام العقدي والفلسفي لدى يهودا بن نسيم بن مالكاه.

عندما تم تأسيس القسم العربي معهد «بحوث وتاريخ النصوص»[٩] سنة ١٩٤٠ برعاية المستشرقين المشهورين ريجيس بلاشير Regis Blachère [١٠] - صاحب الدراسات حول القرآن - وجان سوفاجي Jean Sauvaget [١١]، الباحث في مجال التاريخ الإسلامي،عهد بإدارته إلى جورج فايدا حيث بقي فايدا رئيسا لهذا القسم منذ تأسيسه حتى توفي فيه وهو يشتغل حول ابن حزم الأندلسي في يوم ١١ أكتوبر ١٩٨١.[١٢]

وخلال عمله بهذا القسم وبالإضافة إلى أبحاثه المتعلقة بالمخطوطات العربية، أقام جورج فايدا اللبنات الأولى لمشروع مهم وطموح يحمل اسم «أعلام العرب» ONOMASTICON ARABICUM ويهدف هذا المشروع إلى إنشاء بنك للمعلومات خاص بأعلام الحضارة الإسلامية من القرن الأول إلى القرن العاشر[١٣].

وبجوار هذه الأنشطة والمهام المتعددة، كان فايدا حتى وفاته مسؤولاً عن القسم العربي والعبري للمخطوطات بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس.

يعتبر جورج فايدا من أغزر المستشرقين والباحثين الفرنسيين إنتاجا، فأعماله وأبحاثه المختلفة - مابين كتاب ومقالة طويلة أو قصيرة أو عرض نقدي لكتاب ما - تناهز الألف[١٤]. كما يمكن اعتباره من أواخر الوجوه الاستشراقية الموسوعية التي ألمت بمجالات متعددة من الحضارة الإسلامية، ساعده في ذلك تكوينه النقدي- التاريخي الذي أرست المدرسة الألمانية الفيلولوجية **دعائمه ومناهجه**.

تتوزع أعمال وأبحاث فايدا مابين مجالين: أبحاث في مجال الدراسات اليهودية وأبحاث في مجال الدراسات الإسلامية،خلال الفترة الزمنية التي يطلق عليها في الفكر الغربي «القرون الوسطى»[١٥].

ويعتبر فايدا بالنسبة لكثير من الباحثين اليهود الفرنسيين أستاذ الدراسات اليهودية بفرنسا خلال القرن العشرين بلا منازع[١٦].

كما نبغ فايدا - خلال هذه الفترة- في مجال الدراسات العربية والإسلامية، ويعتبر - في نظرنا- رائدا بفرنسا في مجالين وهما:

- مجال طرق نقل المعرفة Transmission du savoir في الحضارة الإسلامية.

- مجال التراث العربي المخطوط[17].

ثانيا: أعماله حول التراث الإسلامي[18]

١٩٣١

- **رواية قصة أهل الكهف في الأدبيات الإسلامية**، مجلة الدراسات اليهودية، ١١١ (٤٦٢-٤٦٦).

١٩٣٢

- **مصدر عربي لسعدية: كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود**، مجلة الدراسات اليهودية، ١١٢ (١٤٥-١٥٠).

١٩٣٣

- **الطائفة الإسلامية المروانية بامير، حسب بارتولد**[19]، [وهي ترجمة من الروسية قام بها فايدا]. مجلة الدراسات الإسلامية، ٧ (٢٩٥-٣٠٠).

١٩٣٤

- **المهن بتركيا من خلال كتابين لكوردلفسكيج** Gordlevskij، مجلة الدراسات الإسلامية، ٨ (٧٩-٨٨).

١٩٣٥

- **«يهودي - عربي»:**

ج١. ملحوظات حول بعض الاقتباسات التوراتية عند ابن قتيبة،

ج٢. حول الموقف الديني لحيفي البلخي، مجلة الدراسات اليهودية، ٩٩ (٦٨- ٩١).

- **حول وضعية اليهود والمسيحيين باشبيلية بداية القرن ١٢م**، مجلة الدراسات اليهودية، ٩٩ (١٢٧-١٢٩).

- **الوضعية الحالية للبحوث حول أصل الإسلام**، مجلة الاستنتاجات، ٩ (١٨٥-١٩٥).

١٩٣٧

- **اليهود و المسلمون من خلال الحديث**، المجلة الآسيوية، ٢٢٩ (٥٧-١٢٧).

- **«يهودي - عربي»:**

ج ٣. الشيطان في البحر،

ج٤. رواية عربية لاستشهاد الإخوة المقابيين[2]، مجلة الدراسات اليهودية، ١٠١ (٦٨- ٩١).

١٩٣٨

- **نصوص من المزامير من خلال كتاب علي بن ربن الطبري**، ضمن الأعمال المهداة إلى د. بلو لاجوس، بودابست، ٢٩٥-٢٩٨ (بالمجرية).

- **الصوم الإسلامي و الصوم اليهودي**، الاتحاد الجامعي اليهودي السنوي، ١٢-١٣ (٢٦٧-٣٨٥).

- **أبراهام برحا والفارابي**، مجلة الدراسات اليهودية، ١٠٤ (١١٣-١١٩).

- **الزنادقة في بلاد الإسلام بداية العصر العباسي**، مجلة الدراسات الشرقية (إيطاليا)، ١٧، (١٧٣-٢٢٩).

١٩٤١

- **محاضرة حول إله القبالة المجهول ومصادره الإسلامية**، المجلة الآسيوية، ٢٣٢، (٢٢٠-٢٢١).

- **معهد بحوث وتاريخ النصوص وقسمه العربي**، مجلة الدراسات الإسلامية، ١٥ (١٤٥-١٥٠).

١٩٤٤

- **مشكلة الحقيقة في الفلسفة اليهودية-العربية**، حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (١٩٤٤-١٩٤٥).

١٩٤٥

- **الملكيين** [٢١] **في الميتولوجيا الإسماعيلية**، المجلة الآسيوية، ٢٣٤ (١٧٢-١٨٢ و ٤٤٧).

- **قصتان من قصص الأنبياء من خلال الأحاديث الشيعية الإمامية**، دراسات يهودية،١٠٦ (١٢٤-١٣٢).

١٩٤٦

- **عقائد القرائين الأقدمين: مصادرها اليهودية والإسلامية**، حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (١٩٤٦-١٩٤٧).

- **رواية عبرية غير معروفة للدوائر الموهومة للبطليوسي**، ضمن الأعمال المهداة إلى عمناويل لو، (٢٠٢-٢٠٤).

١٩٤٧

- **محاضرة: نصوص يهودية - عربية متعلقة بتاريخ القبالة**، حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (١٩٤٧-١٩٤٨).

- **مداخلة حول تاريخ النبي إدريس**، المجلة الآسيوية، ٢٣٧ (١٧٠).

١٩٤٨

- **حول بعض العناصر اليهودية والشبه اليهودية في الموسوعة السحرية للبوني**، ضمن الأعمال المهداة للمستشرق جولدزيهر، ١/ ٢٧٨-٢٩٢.

- **العلوم والشعر اليهوديان في الأندلس إبان القرون الوسطى**، مجلة النقد، ٤ (٨٨٤-٨٥١).

- **المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية**، مجلة الدراسات الإسلامية،١٧ (٨٩-٩٤).

- **مجموع نصوص تاريخية يهودية-مغربية** [١] هسبريس،٣٥ (٣١١-٣٥٨).

- **نشرة حول انتصار بايزيد الثاني**، المجلة الآسيوية، ٢٣٦ (٨٧-١٠٢).

- **أحد أبطال السينوية: مشكلة هوية الإله والمحرك الأول من خلال رسالة يهودية - عربية من القرن ١٣م غير منشورة**، المجلة الطومية، ٦٨ (٤٨٠-٥٠٨).

١٩٤٩

- **هل ذكر ابن رشد التلمود؟**، أرشيفات تاريخ عقائد وآداب القرون الوسطى، ٢٧ (٢٦٧-٢٧٠).

- **مجموع نصوص تاريخية يهودية-مغربية** [٢]، هسبريس، ٣٦ (١٣٩-١٨٨).

- **حول بعض المسائل: الإيمان والعقل في الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى**، مجلة الفكر اليهودي،١ (١٠٠-١١٥).

- **دراسات حول سعديا:**

١. **مراجعة نقدية لـ«كتاب الأمانات والاعتقادات» لسعديا من خلال ترجمتين حديثين.**

٢. **حول مفهوم «الإيمان» عند سعديا، مجلة الدراسات اليهودية**، ١٠٩ (٦٨- ١٠٢).

- **موافقة الفلسفة للشريعة ليوسف بن أبراهام بن وقار** [٢٢]، [١]، سفاراد، ٩ (٣١١-٣٥٠).

١٩٥٠

- **فهرس المخطوطات العربية بالجمعية الآسيوية**، المجلة الآسيوية، ٢٣٨ (١-٢٩).

- **ملاحظات حول تاريخ الأدب العربي لبروكلمان**، [١]، المجلة الآسيوية،٢٣٨، (٢٢٥-٢٣٦).

- **محاولة للتعريف بالأدب العربي بأفريقيا الغربية**، مجلة المجتمعات الأفريقية، ٢٠(٢٢٩-٢٣٨).

- **ملاحظات ببليوغرافية مغربية [١]**، هسبريس، ٣٧(٢٠٨-٢١٦).

- **حول مخطوطات البحر الميت [١]**، مجلة الدراسات اليهودية،١١٠(١١٨- ١٢٢).

- **ملاحظات حول مجاميع المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس**، مجلة دراسات شرقية،٢٥(١-١٠).

- **موافقة الفلسفة للشريعة ليوسف بن أبراهام ابن وقار، [٢]**، مجلة سفاراد،١٠(٢٥-٧١ و٢٨١-٣٢٢).

١٩٥١

- **مارك الطليلي، مترجم أعمال ابن تومرت [١]**، مجلة الأندلس،١٦(٩٩-١٤٠، و٢٥٩-٢٠٧).

- **ملاحظات ابن سينا حول عقيدة أرسطو**، المجلة الطومية،٥١(٣٤٦-٤٠٦).

١٩٥٢

- **مارك الطليلي، مترجم أعمال ابن تومرت [٢]**، مجلة الأندلس، ١٧(١-٥٦، ٣٠-٩٩).

- **ملاحظات حول تاريخ الأدب العربي لبروكلمان**، [٢]، المجلة الآسيوية، ٢٤٠(١-٣٦).

- **وثيقة وقف من مرعص**، مجلة شرق، ٥ (٤٧-٥٩).

- **دراسات حديثة حول ابن سينا**، المجلة الآسيوية، ٢٤٠(٤٧-٥٩).

- **حول الرشدية اليهودية**، مجلة سيفاراد، ١٢(٢٩٢).

- **يهودا بن نسيم بن مالكا: فيلسوف يهودي مغربي[١]**، مجلة هسبريس،٣٩(٤٠٧-٤٥٨).

١٩٥٣

- **يهودا بن نسيم بن مالكا: فيلسوف يهودي مغربي[٢]**، مجلة هسبريس،٤٠(١١٩-١٨٣)، [٣] (٤٤١-٥٠٩).

- **نسختان من مخطوط محاكمات لقطب الدين التهتاني**، ضمن منتخبات،المعهد الفرنسي للآثار الشرقية[القاهرة]، في ذكرى ابن سينا، ج ٢١/٤-٢٢.

١٩٥٤

- **مكتبة الحبيب لأديب عثماني من هنغاريا**، المجلة الشرقية الهنغارية، ٢(١٠٣-١٠٦).

- **بعض إجازات القراءة في المخطوطة العربية الوطنية في باريس ١: رواية كتاب الخراج ليحي بن آدم**، مجلة أربيكا، ١(٢٣٧-٣٤٢).

- **إضافات وتصحيحات للفهرس العام للمخطوطات العربية** [بالاشتراك مع ريتر]، الشرق،٧(١٦٢-١٦٤).

- **ببليوغرافيا ابن سينا**، مجلة الدراسات الإسلامية، ٢٢(١٦٣-١٦٥).

- **ملاحظات ببليوغرافية مغربية [II]**، مجلة هسبريس،٥١ (٢٦٥-٢٧٧).

- **قطع عربية جديدة من تعليق دوناش بن تميم علي ، كتاب المبادئ**، مجلة الدراسات اليهودية، ١١٣(٢٧-٦١).

- **الروايتان العبريتان لبحث ابن رشد حول العلم الإلهي**، مجلة الدراسات اليهودية، ١١٣ (٦٣-٦٧).

- **حول مخطوطات البحر الميت[٢]**، مجلة الدراسات اليهودية، ١١٣ (٦٧-٧٠).

١٩٥٥

- **إجازات السماع في المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس**، [مداخلة ضمن المؤتمر الدولي ٢٣ للمستشرقين بكمبريدج، غشت ١٩٥٤]، النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، ٢ (١٠٧-١١٠).

- **المخطوطات العربية المقتناة حديثا من طرف المكتبة الوطنية بباريس**، النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، ٤ (٧٢-٧٥).

١٩٥٦

- **مخطوط « كتاب دلائل النبوة » لجعفر المستغفري**، ضمن كتابات شرقية مهداة [للمستشرق الإيطالي] ليفي ديلا فيدا، ٥٦٧/٢-٥٧٢.

- **على هامش السيرة الذاتية لابن عربي**، مجلة أرابيكا، ٣ (٤٢٧).

- **روايات مدح زين العابدين**، **المجلة الآسيوية**، ٢٤٤ (٤٢٣-٤٢٧).

- **ملاحظات حول مؤلفات محمد المرابط الدلائي**، مجلة هسبريس، ٦٣ (٢١٥-٢١٦).

١٩٥٧

- **خلاصة غير معروفة حول الوحي والفلسفة: « كنز العلوم » لمحمد بن علي بن تومرت الأندلسي**، ضمن – الأعمال المهداة للويس ماسينيون-، ٢٥٩/٢-٢٧٤.

- **أربعة أربعون [حديثية] غير مشهورة**، مجلة أرابيكا، ٤ (٢٤-٤١).

- **رواية كتاب، الكفاية في معرفة الرواية، للخطيب البغدادي**، مجلة أرابيكا، ٤ (٣٠٤-٣٠٧).

- **حول مجموع دمشقي من القرن٧هـ/١٣م [مخطوط الزيتونة رقم ٥٠٣٢]**، المجلة الآسيوية، ٢٤٥ (١٣٥ - ١٤٦).

١٩٥٨

- **حول بعض النصوص الملحمية العربية**، مجلة أرابيكا، ٥ (٢٩٣-٢٩٤).

- **رسالة إسماعيلية برواية عبرية-عربية: رسالة الجوهرين**، المجلة الآسيوية، ٢٤٦ (٤٥٩-٤٦٦).

- **المخطوطات العربية المؤرخة بالمكتبة الوطنية بباريس**، النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، ٧ (٦٩٤٧).

١٩٥٩

- **أسماء شيوخ الخليفة الناصر لدين الله**، مجلة أرابيكا، ٦ (١٧٢-١٧٧).

- **حول بعض النصوص العربية الطبية في روايات يهودية**، مجلة أرابيكا، ٦ (٢١٠-٢١١).

- **تلميذ سوري للروداني**، مجلة أرابيكا، ٦ (٢١١-٢١٢).

- **وصف قبة صخر بيت المقدس من خلال كتاب « المسالك والممالك » للمهلبي**، المجلة الآسيوية، ٢٤٧ (١٩٣، ٢٠٢).

- **رواية عبرية لكتاب «الملخص في الهيئة لمحمود بن محمد بن عمر الجغميني»**، المجلة الآسيوية، ٢٤٧ (٤٧١-٤٧٨).

- **حول خلود جزاء ثواب القبر في العقيدة الإسلامية (نص لداود المقمس)**، دراسات إسلامية، ١١ (٢٩-٣٨).

١٩٦٠

- **ملاحظات لغوية على هامش قصة حي بن يقظان**، مجلة أربيكا، ٧ (٨٥ - ٨٧).

١٩٦١

- **مساهمة بعض النصوص اليهودية-العربية في التعرف على حركة الأفكار في الإسلام إبان القرن ٣هـ/٩م**، ضمن أعمال مؤتمر: «تكون الإسلام»، ستراسبورغ، ١٢-١٤ يونيو ١٩٥٩، باريس، ١٩٦١، (٩١٨٧).

- **نظرة في كتاب التوحيد للكليني**، المجلة الشرقية الهنغارية، ١٢ (٢٢٢-٢٢٤).

- **لمحات حول التاريخ الأدبي في القرن ٧هـ/١٣م من خلال كتاب معجم الشيوخ للدمياطي**، مجلة أربيكا، ٨ (٩٨-٩٩).

- **رسالة مفقودة للشاذلي**، مجلة أربيكا، ٨، (١٠٠).

- **الحروف والأصوات في اللغة العربية عند أبي حاتم الرازي**، مجلة أربيكا ٨ (١١٢-١٢٠).

١٩٦٢

- **مؤلف مغاربي في نقد اليهودية: «أحكام أهل الذمة» للشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي**، ضمن «دراسات شرقية مهداة إلى ذاكرة ليفي بروفنسال»، ٢/٨٠٥-٨١٣.

- **الوسط اليهودي ببغداد**، أربيكا ٩/٢٨٩-٢٩٣ [العدد الخاص بمناسبة مرور ١٢٠٠ سنة على بناء بغداد].

- **من مالطا إلى القاهرة: مسردة حياة الشيخ إسحاق بن علي التاج جمال الدين البكري الملتاني البكري**، المجلة الآسيوية، ٢٥٠ (٢١٥-٢٢٢).

١٩٦٣

- **ملاحظات حول خزائن المخطوطات العربية بمكتبة الإسكوريال**، مجلة الأندلس، ٢٨ (٦١-٩٤).

- **قطعتان عربيتان جديدتان حول تعليق دوناش بن تميم على سفر يتصيرا**، مجلة الدراسات اليهودية، ٧٢ (١٤٩-١٦٢).

- **قطعتان من الأصل العربي لـ دلالة الحائرين**، مجلة الدراسات اليهودية، ٧٢ (١٦٣).

١٩٦٤

- **كيف كان الفيلسوف اليهودي موسى النربوني - شارح ابن طفيل - يفهم شطحات الصوفية**، ضمن «أعمال المؤتمر الأول للدراسات العربية والإسلامية» (مدريد)، (١٢٩-١٣٥).

- **حول بعض ملامح الفلسفة اليهودية بإسبانيا خلال القرن ١٤م**، ضمن أعمال جمعية الإسبانية لفلسفة القرون الوسطى، ٨ (٤١-٥٢).

١٩٦٥

- **ملاحظات موجزة حول «رسالة في العلوم» لأبي حيان التوحيدي**، مجلة أربيكا، ١٢/١٦٩-١٩٩).

- معجم الشيوخ: «تحفة أهل الحديث في إيصال إجازة القديم بالحديث» لمنصور ابن سالم وجيه الدين الهمذاني، المجلة الآسيوية، ٢٥٣ (٣٤١-٤٠٦).

- **حول عبارة غير معروفة للفارابي في «دلالة الحائرين»**، المجلة الآسيوية، ٢٥٣ (٤٣- ٥٠).

أعمال المستشرق جورج فايدا حول التراث الإسلامي

١٩٦٦

- **شهادة الماتريدي حول عقيدة المانويين**[٢٣]**، والديصانية**[٢٤]**، والمرقيونية**[٢٥]، مجلة أرابيكا، ١٣(١-٣٨ و ١١٣-١٢٨).

-**رسالة غير منشورة للسلفي**، النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، ١٤(٨٥-٩٢).

- **شهادة غير معروفة حول «الفيلسوف العصامي»**، مجلة الأندلس، ٣١(٢٧٩-٢٨٢).

- **التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي**، مجلة الكراسات الجديدة، ٢(٢٤-٣٨).

- **المعرفة الفطرية لله عند الجاحظ ونقدها من طرف المعتزلة**، دراسات إسلامية، ٢٤(١٩-٣٣).

- **اليهودية ما بعد التوراة: مشكلة المعرفة عند سعديا والمفكرون المسلمون المعاصرون**، حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، (١٩٦٦-١٩٦٧).

١٩٦٧

- **حول نظرية المعرفة عند سعديا:**

[١] مراتب المعرفة، النظر، المعتزلة أمام الشك، السنة مصدر للمعرفة، مشكلة مصادر المعرفة وقيمتها في «كتاب التوحيد» للماتريدي، مجلة الدراسات اليهودية، ١٢٦(١٣٥-١٨٩).

- **حول نظرية المعرفة عند سعديا:**

[٢]. الفارابي: قيمة المعرفة الجدلية عند الفارابي، مجلة الدراسات اليهودية، ١٢٦(٢٧٥-٢٩٧).

١٩٦٨

- **المغامرة المأساوية لقاض مغربي في مصر الفاطمية (عتيق بن عمران الربعي)**، أرابيكا، ١٥(١-٥).

- **أبو المؤيد الموفق الهاسي ورسالة مفقودة لأحمد الغزالي**، مجلة أرابيكا، ١٥(٢٠٩-٢١٠).

- **صورة اليهودي من خلال السنة الإسلامية**، مجلة الكراسات الجديدة، ١٣-١٤(٣-٧).

- **مؤلف جدلي مسيحي - عربي ضد اليهود منسوب إلى أبراهام التبريادي**، النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، [الأعمال المهداة إلى ج.فيبار] ١٥(١٢٧-١٥٠).

١٩٦٩

منشورات جديدة لنصوص عربية في المنطق، المجلة الآسيوية، ٢٥٧(١٨٩-١٩٤).

١٩٧٠

- **مسألة رؤية الله لدى بعض المؤلفين الشيعة**، ضمن أعمال مؤتمر ستراسبورغ: التشيع الامامي، (٣١-٥٤).

- **مشيخة ابن الخطاب الرازي: للتاريخ السني في مصر الفاطمية**، نشرة دراسات شرقية، ٢٣(٢١-٩٩).

- **برنامج عالم عثماني من القرن ١٨م**، أوراق شرقية، ١٢(٢٩٧-٣٠١).

- **شرح مجهول لـ: «كتاب الإشارات و التنبيهات» لابن سينا**، المجلة الآسيوية، ٢٥٨(٤٣-٤٥).

- **اللغة والفلسفة و السياسة و الدين من خلال كتاب جديد لأبي نصر الفارابي**، المجلة الآسيوية، ٢٥٨ (٢٤٧-٢٦٠).

- **صفة الإرادة من خلال مصدر غير معروف(يوسف البصير)**، دراسات إسلامية [عدد خاص بجوزيف شاخت]، ٣١(٢٥٧-٢٦٨).

١٩٧١

- **مشيخة عبد القادر اليونيني**، المجلة الآسيوية، ٢٥٩ (٢٢٣ - ٢٤٦).

- **منتخب حول الصداقة منسوب للثعالبي**، مجلة أربيكا، ١٨ (٢١١ - ٢١٢).

- **الفلسفة اليهودية بالأندلس**، ضمن كتاب «التراث السفرادي[٢٦]»، ٨١-١١١.

١٩٧٢

- **كتاب «معارج القدس في مدارج النفس» المنسوب للغزالي وكتابات ابن سينا**، مجلة دراسات شرقية إسرائيلية، ٢ (٤٧٠-٤٧٢).

- **مسألة رؤية الإله عند يوسف البصير**، ضمن كتاب «الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي»، الأعمال المهداة إلى رياشارد ويلزر Walzer، ٤٧٢-٤٨٩.

١٩٧٣

- **كلمات حول رواية عربية لكتاب طبي تركي- عثماني من القرن ١٧م (غاية البيان لابن سلوم)**، نشرات شرقية ٢٧ (٢٤٥-٢٤٩).

- **علم الكلام في الفكر الديني اليهودي للقرون الوسطى**، مجلة تاريخ الأديان، ١٣٢ (١٤٣- ١٦٠).

١٩٧٤

- **ست شهادات السماع من بلاد ما بين النهرين العليا وإيران الغربية**، مجلة أربيكا،٢١ (٢٢١- ٢٣٤).

- **روايات « مشيخة أسنى المقاصد وأعذب الموارد » لابن البخاري من خلال مخطوط رئيس الكتاب بالمكتبة السليمانية باستنامبول**، مجلة دراسات شرقية،٤٧ (٥٥- ٧٤).

١٩٧٥

- **الروايات الشفهية للعلم في الإسلام إبان العصور الأولى**، نشرة المستعرب، ٤ (٢-٨).

١٩٧٦

- **إشارة مجهولة حول التدريس اليهودي ببغداد**، مجلة أربيكا، ٢٣ (٨٣- ٨٤).

- **ملاحظات حول ملحمة دانيال**، مجلة أربيكا، ٢٣ (٨٤، ٨٧).

- **حول رد منسوب لحاتم الأصم**، مجلة أربيكا، ٢٣ (٨٨- ٩٠).

- **قطع من نصوص معتزلية باليهودية- العربية**. وصف مؤقت، المجلة الآسيوية، ٢٦٤ (١-٧).

١٩٧٧

- **من أجل ملف النظر**، ضمن [أبحاث إسلامية: مقالات مهداة إلى ج. قنواتي ول. غاردي]، ٢٧٩-٢٨٢.

- **مؤلف دمشقي مؤرخ قبل زمانه**، مجلة أربيكا، ٢٤ (٨٨- ٩٠).

١٩٧٩

- **مجموع نصوص تاريخية يهودية - مغربية**، ضمن كتاب: فاس وأحبارها (بالعبرية)، ١-١٠٨.

١٩٨٠

- **مقدمة لـ: فهرس المخطوطات اليهودية المغربية في مجموعة كلاجسبالد** (Klagsbald).

- **الخطاب الذي ألقاه فايدا بجامعة السوربون بمناسبة توشيحه باليوبيل الذهبي[٢٧]**، مجلة الدراسات اليهودية، ١٣٩ (١٠٩- ١١٥).

- **نص هجائي ضد رقص الصوفية**، دراسات إسلامية، (١٧٩-١٦٢) ٥١

١٩٨١

- **حول بعض الاقتباسات اليهودية الأصل في الحديث الشيعي**، ضمن «دراسات يهودية وإسلامية مقدمة لجواتيان Goitein»[٢٨]، ٤٥-٥٢.

- **ذم الترابة في السنة الإسلامية: عبد الرحمن بن محمد ابن منده: تحريم أكل الطين وحال أكله في الدنيا والآخرة**، مجلة دراسات شرقية [الإيطالية]، ٥٥ (٥٣٨).

١٩٨٢ [٢٩]

- **ثلاث مخطوطات من مكتبة العالم الدمشقي يوسف بن عبد الهادي**، المجلة الآسيوية، ٢٧٠ (٢٢٩-٢٥٦).

- **نبذة مختصرة حول التصوف: كتاب روح الروح**، رسالة غير منشورة لمحمد بن علي السهلكي البسطامي، أرابيكا ٢٩ (٢٠٧-٢١٤).

١٩٨٤

- **نقد غير منشور حول قدرية الأفلاك**، حوليات جامعة القديس يوسف، [الأعمال المهداة إلى ميشال آلار وبول نويا]، ٥٠، (٧١٩-٧٢٩).

١٩٨٥

- **إجازات الرواية في المخطوط العربي يهودا ٤٠٩ بالمكتبة الوطنية [بباريس] وجامعة القدس [المحتلة]** كراسات الأعلام العربية، ٣، (٨٥-١٦٢).

الأعمال الجامعية:

١- **المانوية عند بعض الشعراء في بداية الخلافة العباسية**، رسالة جامعية مقدمة إلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، بباريس ١٩٣٢.

٢- **النظام العقدي والفلسفي لدى يهودا بن نسيم ابن مالكا**، رسالة الدكتوراه الأساسية للحصول على دكتوراه الدولة قدمت لجامعة باريس (السوربون)، ١٥+٣٢٨ص، ونوقشت ١٦ يناير ١٩٤٦.

٣- **التفسير القيرواني لصفير يسيرة**، أطروحة إضافية لدكتوراه الدولة، ٢١٩ص.

الكتب والدراسات:

- **مدخل إلى الفكر اليهودي خلال القرون الوسطى**، باريس، فران، ١٩٤٧، ٨+٢٤٤ ص. وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية:

هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، القاهرة، المكتبة الأنجلو - مصرية، ١٩٦٣، ١٩٠ص.

- **عقيدة الزهد عند يحيى بن باقودا**، باريس، المطبعة الوطنية، ١٥٤ص.

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإسبانية، ونشره المجلس الأعلى الإسباني للبحث العلمي، ١٩٥٠.

- **معجم فهارس ومسارد المخطوطات العربية** [في العالم]، بالاشتراك مع مادلين ديرانتيت، باريس، معهد

بحوث وتاريخ النصوص - المركز الوطني للبحث العلمي، ٧٤ص، ١٩٤٩.

- **الفلسفة اليهودية**، بالألمانية، برن، ١٩٥٠.

- **مجموع نصوص تاريخية يهودية-مغربية**، معهد الدراسات العليا المغربي، باريس، لاروز، ١٩٥١.

- **الفهرس العام للمخطوطات العربية الإسلامية بالمكتبة الوطنية بباريس**، منشورات المركز الوطني للبحث العلمي، باريس، ١٩٥٣.

- **جود بن نسيم ابن مالكة،فيلسوف يهودي مغربي**، معهد الدراسات المغربية العليا[٣٠]، باريس، لاروز، ١٩٥٤.

- **الحب الإلهي في العقيدة اليهودية خلال**

القرون الوسطى، باريس،فران (دراسات لفلسفة القرون الوسطى)، ٣٠٧ص، ١٩٥٧.

- **إجازات القراءة والرواية في المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس،باريس**، مركز البحث العلمي (منشورات معهد بحوث وتاريخ النصوص،٦)، ٨١ص،١٩٥٧.

- **مصور الخط العربي**، باريس، أندريان-ميز ونوف،١٩٥٨.

- **إسحاق أبلاغ: يهودي رشدي، مترجم ومعلق للغزالي**، (دراسات لفلسفة القرون الوسطى)، باريس المكتبة الفلسفية، ج فران،٢٨٩ص، ١٩٦٠.

- **معجم شيوخ عبد المؤمن الدمياطي**، باريس، المركز الوطني للبحث العلمي، منشورات (معهد بحوث وتاريخ النصوص، وثائق،دراسات ومسارد،٧)، باريس،٢٢١ص، ١٩٦٢.

- **أبحاث حول الفلسفة والقبالة في الفكر اليهودي خلال القرون الوسطى**، باريس-لاهاي، موتون، ٢٠٤ص، ١٩٦٢.

- **فهرس التفصيلي للمخطوطات العربية**: الجزء الثاني من ٥٩٠ إلى ١١٢٠، بالاشتراك مع ايفيت سوفان، باريس، المكتبة الوطنية، ١٩٧٨.

- **فهرس التفصيلي للمخطوطات العربية**: الجزء الثاني، م٢، بالاشتراك مع ايفيت سوفان.

- **نشر المعرفة في بلاد الإسلام ق ٧هـ/١٨م**، جمع ن. كوتار، تقديم ج. سوبلي، لندن، فاريوم، ١٩٨٢،٥ +٣٢٠ص.

- **دراسة في العقيدة والفلسفة العربية - الإسلامية في الفترة الأولى**، جمع ونشر د. جيماري و م. جيون، و ج. جوليفي، لندن، فاريوم للطباعة، ١٩٨٦، ١٠+٢١٨ص.

- **حكماء ومفكرون سفارديين من بغداد إلى قرطبة**، باريس، دار النشر سرف، سلسلة التراث اليهودية، ١٩٨٩،١١+٢٩٦ص.

كتب حول فايدا:

- **أعمال مهداة إلى جورج فايدا: دراسة للفكر والفلسفة والأدب العربي واليهودي**، جمعها جورج ويل، منشورات القسم التوراتي لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، ١٩٨٢، ٥٥٥ص.

- **أعمال مهداة إلى جورج فيدا: دراسات حول التاريخ والفكر اليهوديين**، نشرها جرار ناحون وشارل تواتي،ج ١، باريس - لوفان، ١٩٨٠، ١١١ص.

مقالات جورج فايدا في دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية):

كتب فايدا مقالات عديدة في دائرة المعارف الإسلامية، خاصة الأعلام الواردة في التوراة،ومن مقالاته:

ابن الراوندي، ابن ميمون، إجازة، إدريس، إسرائيليات، إلياس، بختنصر، جالوت، حبيب النجار، حواء، دانيال، الدمياطي عبد المؤمن، الدمياطي نور الدين، ذو الكفل، عمران، فرعون، هابيل وقابيل.

ثبت بأهم المجلات المذكورة في هذه البيبليوغرافيا

أربيكا Arabica (مجلة فرنسية استشراقية، بدأت بالصدور منذ ١٩٥٤...)

أرشيفات تاريخ عقائد وآداب القرون الوسطى Archives d' histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age (مجلة فرنسية، بدأت بالصدور منذ ١٩٢٦...)

الآسيوية (المجلة) Journal Asiatique (مجلة فرنسية ،من أقدم المجلات الاستشراقية، بدأت بالصدور منذ ١٨٢٢...)

الأندلس Al-Andalus (أهم مجلة استشراقية إسبانية، بدأت بالصدور منذ ١٩٣١ وتوقفت أواخر

السبعينات)

حوليات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا
Annuaire de l'Ecole Pratique des hautes Etudes

(دورية سنوية تصدرها المدرسة التطبيقية العليا بباريس)

دراسات إسلامية Studia Islamica

(مجلة استشراقية فرنسية، بدأت بالصدور منذ ١٩٥٣)

الدراسات الإسلامية Revue des Etudes Islamiques

(مجلة استشراقية فرنسية، بدأت بالصدور منذ ١٩٢٧، وتوقفت سنة ١٩٩٢)

دراسات شرقية Rivista degli Studi Orientali

(مجلة استشراقية إيطالية، بدأت بالصدور منذ ١٩٠٧)

دراسات شرقية إسرائيلية Isreal Oriental Studies (مجلة استشراقية صهيونية، وتصدر من فلسطين المحتلة)

الدراسات اليهودية
Revue des Etudes Juives

(مجلة فرنسية يهودية، بدأت بالصدور منذ ١٨٨٠...)

الشرق Oriens

(مجلة استشراقية ألمانية، بدأت بالصدور منذ ١٩٤٨...)

الطومية Revue Thomiste

(مجلة مسيحية فرنسية، بدأت بالصدور منذ ١٨٩٣)

النشرة الإخبارية لمعهد بحوث وتاريخ النصوص
Bullettin de l'Institut de recherche et d'Histoire des Textes

(مجلة فرنسية، بدأت بالصدور منذ ١٩٥٢...)

نشرة المستعرب L'Arabisant

(نشرة غير دورية تصدرها جمعية المستشرقين الفرنسيين)

هسبريس Hésperis (مجلة علمية كانت تصدرها سلطة الاحتلال الفرنسية بالمغرب، وبعد الاستقلال أصبحت تصدر من المغرب وتحمل اسم هيسبريس تمودا).

الهوامش:

١. المستشرق الفرنسي جورج فايدا وآثاره حول التراث الإسلامي، ضمن كتاب « في المخطوطات والتراث: دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجي بمناسبة بلوغه سن السبعين»، ص ص.٢٤٣-٢٦٠.

2. -Encyclopaedia Judaica, 7/753752..

- Fenton. Paul B: Bibliographie de l'oeuvre de Georges Vajda , Peeters ,Louvain-Paris, 1991.
- Sublet, J: Bibliographie De Georges Vajda (1908-1981). Arabica, Volume 29, Fasc 3, 1982, pp. 315-329.
- Sublet. J: Georges Vajda (1908-1981), Dictionnaire des orientalistes de la langue française, pp.947-948.

٢. درس بلاو في المجمع اليهودي في بودبست وكذلك في جامعة بودابست.كان بلاو لا يزال طالبا حين عرض عليه التدريس في المجمع اليهودي،حيث سيصبح أستاذا كامل العضوية سنة ١٨٨٩،ولم يلبث أن أصبح مديرا للمجمع نفسه سنة ١٩١٤.

أسس بلاو المجلة العبرية Ha-Zafeh le-Hokmat Yisreal be-Erz Hagar، وبقي رئيسا لتحريرها حتى سنة ١٩٣١. كان بلاو باحثا يهوديا غزير الإنتاج ساهم في كل أشكال البحث حول اليهودية، حيث تشمل قائمة مؤلفاته على ٨٨٧ مؤلفا ما بين كتاب أو مقال أو غير ذلك.ويعتبر بلاو من أوائل الباحثين الذين حاولوا تقييم الأخبار التلمودية حول الأناجيل،كما اهتم بالمخطوطات العبرية،وكان من أوائل من استغل البرديات اليونانية في تقييم ودراسة القوانين العبرية.

يراجع: Encyclopaedia Judaica.١٠٧٦/٧.

٤. برنارد هيلر: باحث مجري متخصص في الدراسات

العربية والفلكلور وتاريخ الأدب.أصبح هيلر حبرا سنة ١٨٩٦ في مجمع أحبار ببودبست.حيث درس فيه الإنجيل فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٣١.ولم يلبث أن أصبح مشرفا عاما على المدارس اليهودية في بودبست.كما كان عضوا في جمعية الدراسات الإثنية والشرقية في الأكاديمية المجرية للعلوم.

ولتأثره الشديد بأستاذيه باشر Bacher وجولدزيهر.كرس هيلر حياته لدراسة الأغادا (الروايات الشفهية حول التلمود والمدراش) والإسلام. كما كان تأثره بأستاذه جولدزيهر واضحا.حيث جمع دراسات مختلفة في كتاب «دراسات شرقية» «Oriental Studies» في سنة ١٩١٠ وأهداه إلى أستاذه بمناسبة بلوغه الستين عاما.كما أعد بيليوغرافيا حول أعمال جولدزيهر سنة ١٩٢٧.

يراجع: Encyclopaedia Judaica ،٢٠٧/٧.

٥. انظر: مقالات فايدا في دائرة المعارف الإسلامية.

٦. المدرسة الوطنية للغات الشرقية. مدرسة للدراسات العليا. بدأت بتدريس اللغات الشرقية (العربية. الفرنسية. التركية وغيرها) ابتداء من سنة ١٧٩٦. وفي سنة ١٩٧١ أصبحت تحمل اسم «المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية» (INALCO). ويقارب عدد اللغات التي تدرس الآن بهذا المعهد حوالي ثمانين لغة.

Dictionnaire des orientalistes de
la langue française, pp.349-350.

٧. موريس كود يفري ـ ديمومبين - Gaudefroy Demombynes Maurice (١٨٦٢-١٩٥٧). مستشرق فرنسي. درس القانون ثم أقام بالجزائر والتحق بمدرسة الآداب العليا بالجزائر ثم بالمدرسة اللغات الشرقية بباريس. وفي سنة ١٩٢٢ عين مدرسا بجامعة السوربون. وفي سنة ١٩٢٧ عين مديرا للدراسات الخاصة بالإسلام بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا.من أهم مؤلفاته المتميزة كتابه: النظم الإسلامية. موسوعة المستشرقين ١٨١-١٨٢.

٨. نستعمل هذا المصطلح مكان المصطلح الشائع "الحرب العالمية الثانية" لأن هذا الأخير مصطلح غربي متحيز.ينطلق من كون الغرب هو المركز وهو العالم والباقي حواشي وأطراف. وبما أن هذه الحرب كانت غربية. فهي بالتالي وفق هذا المنظور عالمية.

٩. ينظر مقالتنا: «ورقة تعريفية بمجموعة البحث الدولية» أعلام العرب «ONOMASTICON ARABICUM» ضمن ندوة «صناعة الفهرسة و التكشيف». جامعة محمد الأول. كلية الآداب. وجدة. ١٤١٨/ ١٩٩٨.

١٠. ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣). ولد في باريس وتلقى التعليم الثانوي بالمغرب. على الإجازة في اللغة العربية من كلية الآداب بالجزائر. تولى العديد من المناصب العلمية منها أستاذ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط. ومدير معهد الدراسات المغربية العليا (١٩٢٤-١٩٣٥). وأستاذ كرسي الأدب العربي في مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس وأستاذاً محاضراً في السوربون ثم مدير مدرسة الدراسات العليا والعلمية. ثم أستاذ اللغة العربية وحضارتها في باريس.

من أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكذلك كتابه (تاريخ الأدب العربي). وله أيضاً كتاب (أبو الطيب المتنبي:دراسة في التاريخ الأدبي). موسوعة المستشرقين ١٢٧.

١١. مستشرق فرنسي (١٩٠١-١٩٥٠). عني بالآثار والتاريخ. شغل مديرا للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون. وأستاذا بالكوليج دو فرنس. موسوعة المستشرقين ٢٥٦.

١٢. بعد وفاة فايدا ستخلفه السيدة جاكلين سوبليه Jacqueline Sublet العالمة المتخصصة في الاسم العربي. ولقد أصبح هذا القسم من أهم المراكز التي يفد إليها الباحثون المتخصصون في التاريخ والحضارة الإسلامية من شتى بقاع العالم. لما تحتواه هذا المركز من مكتبة متخصصة في كتب التاريخ والتراجم والطبقات. إضافة إلى مكتبة ميكروفيلمية Filmothèque جمعت صور ميكروفيلمية لحوالي ٢٠٠٠ مخطوط عربي.أكثرها في التاريخ ومعاجم الشيوخ والأنساب والطبقات.

١٣. حول هذا المشروع العلمي ينظر مقالتنا السابقة: «ورقة تعريفية بمجموعة البحث الدولية» أعلام العرب «ONOMASTICON ARABICUM».

١٤. أحصى بول ب.فونتون في كتابه حول مؤلفات جورج فايدا حوالي ١٦٥٦ عملا.مابين قراءة نقدية و مراجعة للكتب المنشورة (التي تشكل نسبة لا بأس بها من مقالاته) ومقالات علمية منشورة.

١٥. «القرون الوسطى» أو القرون المظلمة (Moyen âge). هو مصطلح غربي نقل حرفيا إلى العربية. وهي تسمية غربية للفترة المظلمة التي عاشتها أوربا بين الحضارة الرومانية القديمة والنهضة الصناعية الحديثة. وهي

الفترة التي كانت فيها أوربا غارقة في ظلام الجهل والاستبداد الإقطاعي وسيطرة الكنيسة، بينما كانت الحضارة الإسلامية تعيش أوج عصرها.

١٦. أهدى فايدا مكتبته الفنية إلى الرابطة الإسرائيلية بباريس.

١٧. ينظر تفصيل ذلك في مقالنا: المستشرق الفرنسي جورج فايدا وآثاره حول التراث الإسلامي، صص٢٥٨-٢٥٩.

١٨. حاولنا في هذا العمل أن نستقصي جل ما كتبه فايدا حول التراث الإسلامي، من خلال مقالاته الموجودة بالقسم العربي لمعهد بحوث وتاريخ النصوص، أو من خلال ما كتب عنه تلامذته.

١٩. فاسيلي بار تولد V.V. Barthold (١٨٦٩-١٩٣٠) أحد أبرز وجوه الاستشراق الروسي خلال النصف الأول من القرن العشرين.درس التاريخ الإسلامي في جامعة بطرسبرج وعمل فيها أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامي، اهتم بمصادر التاريخ الإسلامي العربية، كما اهتم بدراسة ابن خلدون ونظريته في الحكم، انتخب عضواً في مجمع العلوم الروسي ورئيساً للجنة المستشرقين.ع. العطاوي، الاستشراق الروسي،١٢٨ - ١٢٠.

٢٠. اسم لعائلة يهودية، من القرن الثاني الميلادي قاومت الحركة الهيلينية، ثم أصبحت تطلق على فرقة من فرق اليهود،كتبها الأربعة المقدسة، يعترف بها المسيحيون الأرثوذوكس، بينما لا يعترف الكاثوليك إلا بالكتابين الأولين. أما البروتستانت واليهود فلا يعترفون لهم بأي كتاب، ينظر عنهم: دائرة المعارف العالمية،

Thesaurus III. Encyclopædia Universalis, p.3338, 2008.

٢١. هم الأرثوذوكس الشرقيون.

٢٢. يذكرنا هذا الكتاب بكتاب ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

٢٣. المانويين أتباع ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر بعد عيسى ابن مريم عليه السلام، و أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام،و زعم ماني أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، الملل والنحل ١/ ٢٤٤،(ط، دار المعرفة).

٢٤. وهي فرقة من فروع الثنوية، تنسب إلى أبي بكر شاكر الديصاني، اثبتوا أصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا، كتاب الملل والنحل ١/ ٢٥٠، وينظر عنهم كذلك: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨،.. (طبعة ريتر).

٢٥. المرقيونية أصحاب مرقيون، ذكرهم الشهرستاني في فرق الثنوية، وتذكر الدراسات المسيحية أن مرقيون كان على رأس طائفة مسيحية،تأثرت بالأفكار الثنوية المنتشرة في عصره،وأنه كان يعتقد بأن هذا العالم المملوء بالشر لم يخلقه الإله المتعالي،إله الإنجيل،ولكن إله اليهود،إله التوراة التي أنكرها فيما بعد.

http://www.regard.eu.org/Livres.2/Pelerinage.douloureux/03.html

٢٦. حول هذا المصطلح الصهيوني، يراجع موسوعة اليهودية والصهيونية للمرحوم عبد الوهاب المسيري.

٢٧. أي خمسين سنة من البحث والتدريس.

٢٨. أحد مؤسسي الاستشراق الصهيوني في القرن العشرين.

٢٩. نشرت بعد وفاته.

٣٠. معهد أقامه الاحتلال الفرنسي بالمغرب.

المصادر و المراجع

- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٩.
- عبد الواحد جهداني، المستشرق الفرنسي جورج فايدا وآثاره حول التراث الإسلامي،، ضمن كتاب « في المخطوطات والتراث: دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجي بمناسبة بلوغه سن السبعين»، ط١، القاهرة، مكتبة البخاري، ١٤٢٩/٢٠٠٨، صص،٢٤٢-٢٦٠.
- عبد الواحد جهداني، ورقة تعريفية بمجموعة البحث الدولية «أعلام العرب ONOMASTICON ARABICUM «ضمن ندوة صناعة الفهرسة والتكشيف"، جامعة محمد الأول، كلية الآداب، وجدة، ١٤١٨/١٩٩٨.
- Dictionnaire des orientalistes de la langue française, François Pouillon (éd), Paris, IISMM-Karthala, 2008.
- Paul B. Fenton: Bibliographie de l'oeuvre de Georges Vajda ; Peeters ; Louvain Paris, 1991
- J. SUBLET: Bibliographie de Georges Vajda (1908-1981), Arabica, Tome xxix ; Fasc3, pp.315-329.

التفسير الصرفي لعمل الأفعال والمصادر والمشتقات

د. محمود محمد الحسن
كفرعويد - إدلب - سوريا

من الثابت عند النحاة أن الألفاظ يُؤثِّر بعضُها في بعض، حين تنتظم في التركيب. وهذا التأثير ينتج عنه اختلاف في علامات الإعراب، التي تلحق أواخر الألفاظ، تبعاً لنوع المؤثر الذي يتسلط عليها. وقد عبَّر النحاة عن هذه الظاهرة بالعَمَل[1]، وذهبوا إلى أن «العَمَل أصلٌ في الأفعال، فرعٌ في الأسماء والحروف»[2]، مُستدلِّين على أصالة العمل في الأفعال بأن «كلَّ فعل لا يخلو من أن يكون عاملاً. وأوّل عمله أن يَرفع الفاعلَ، أو المفعولَ الذي هو حديث عنه [أي نائب الفاعل] نحو: قامَ زَيدٌ، وضُرِبَ عمرٌو. وكلُّ اسم تذكره لِيَزيدَ في الفائدة بعدَ أن يستغني الفعلُ بالاسم المرفوع، الذي يكون ذلك الفعل حديثاً عنه، فهو منصوب. ونَصبُه لأن الكلام قد تمَّ قبل مجيئه»[3].

والشائع عند النحاة أن الفعل يعمل فيما يدلّ عليه لفظه، كالمصدر والفاعل والمفعول به، أو فيما كان صفة لواحدٍ من هذه، سواء كان نعتاً أو حالاً، «لأن الوصف هو الموصوف في المعنى»[4]. كما يعمل أيضاً فيما يقتضيه لفظه من زمان ومكان وعلة ومُصاحِب[5]. ويعمل في الجار والمجرور لأنهما يُؤديان الوظائف السابقة.

فالفعل «ضَرَبَ» مثلاً يدل النطقُ به على «الضَّرْب» وهو المصدر، و«الضّارِب» وهو الفاعل، و«المَضروب» وهو المفعول به، كما يقتضي: زماناً ومكاناً، ويقتضي علّة لأن عامة أفعال العقلاء تكون محكومة بغرض، وهذا الغرض جُعل مفعولاً لأجله[6]، ويقتضي مُصاحَباً وهو المفعول معه، إضافة إلى ما كان وصفاً لما سبق. أما المتعلقات الأخرى كالمستثنى والتمييز والتوابع الأخرى والمنادى فمختلف في العامل فيها. وهي أضعف ارتباطاً بالفعل الصَّريح من المتعلِّقات المذكورة.

والسائد عند جمهور النحاة أن صيغة الفعل هي التي أعانته على العمل، وأن المصادر والمشتقات ليست أصلاً في العمل، وإذا عملت فإن عملها يكون لضرب من المشابهة بينها وبين الأفعال[7]. ومعنى ذلك أنهم ينسبون العمل إلى صيغة الفعل لا إلى معنى الحدث الذي يتضمنه. أي أنهم يتكلفون الإقرار بأن الحدث قد انتقل من المصدر إلى الفعل عبر الاشتقاق، على حين انتقل العمل من الفعل إلى المصدر والمشتقات عن طريق المشابهة.

والذي لا يُقنع في هذه المقولة هو أن الفعل لولا المصدر لما كان موجوداً. فكيف احتاج المصدر

للفعل ليستمدَّ منه القُدرةَ على العمل مع أنه أوجَدَه؟

مثل هذه التساؤلات لا تجد أجوبة مُقنِعة في دعوى النحاة السابقة، التي لا تخلو من التكلّف. ولعلَّ الأَولى أن يُقال: إن العَمل من خواص الحدث، فيكون المصدر أصلاً للعَمل، لأنه أصلٌ للحدث، وحين اشتُقَّ الفعل من المصدر اكتسب منه الدلالةَ على الحدث والقدرةَ على العمل معاً. أما كون الفعل لا يخلو من العمل، برفعه فاعلاً على الأقلّ في كلّ تركيب يحِلُّ فيه، بخلاف المصدر الذي لا يعمل في أغلب استعمالاته، فهذا لا ينهض دليلاً على أصالة العمل في الفعل وفرعيته في المصدر، بل يعود إلى الطبيعة الفعلية للفعل التي تجعله لا يقوم بنفسه ولا يستغني عن فاعله. والطبيعة الاسمية للمصدر التي تجعله، كغيره من الأسماء، يقوم بنفسه ويستغني عن الفاعل، بل ويخرج أحياناً عن معناه المصدري فيُستعمَل استعمال أسماء الذوات.

وممن انفرد في التلميح إلى هذه الحقيقة السهيلي ت ٥٨١هـ، حين تحدَّث عن الغاية من اشتقاق الفعل من المصدر. فذكر أن المصدر في أغلب استعمالاته يكون مضافاً إلى فاعله، نحو: أعجبني خروجُ زيدٍ، فإذا أرادوا أن يستقلَّ الفاعل بنفسه، وأن ينفصل عن الإضافة، استعملوا الفعل لأنه لا يُضاف إلى فاعله، فقالوا: خرج زيدٌ[8]. أي إن الفعل اشتُقَّ من المصدر للإخبار عن فاعل الحدث، لا ليَعملَ حيث عجز المصدر عن العمل. وفي هذا تصريح ضمنيّ بأن الفعل لم يُوجد ليختص بالعَمَل دون المصدر، وإنما اشتُقَّ للإخبار عن فاعل الحدث فحسب.

ولعل الذي دفع النحاة إلى القول بأن العمل أصل في الأفعال دون المصادر أنهم وجدوا الفعل يعمل حيثما وُجِد، على حين أن المصدر في أغلب استعمالاته لا يكون عاملاً. وهذا كما ذكرتُ لا ينهض دليلاً على أصالة العمل في الفعل، وفرعيته في المصدر، لأن العامل الحقيقي هو الحدث، والمصدر في كثير من استعمالاته يفقد دلالته على الحدث، فمن الطبيعي في هذه الحالة ألا يكون عاملاً.

ومن أمثلة فقدان المصدر للحدث، واستعماله للدلالة على أسماء الذوات «هُدًى» في قوله تعالى: ﴿ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدٗى ﴾[9]؛ أي شخصًا هاديًا. فالهُدَى: مصدر هَدَى يَهدِي بمعنى اسم الفاعل: الهادي، عُبِّر به عن اسم الذات، لأنه دلّ على شخص يُدرَك بالحواس.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَ ﴾[10]، أي الزرع والذُّرِّيّة. فالحَرث: مصدر حَرثَ يَحرثُ بمعنى اسم المفعول: المَحرُوث، عُبِّر به عن اسم الذات، لأنه دلّ على الزَّرع. والنَّسل: مصدر نَسِلَ يُنسَلُ بمعنى اسم المفعول: المَنسُول، لأن الذُّرِّيّة تُنسَلُ من أصلاب الآباء، عُبِّر به عن اسم الذات. أي إن الحَرْث والنَّسْل دَلّا على الشيء المحروث والشيء المنسول، لا على الحَدَث.

ومنه قول عمرو بن كلثوم[11]:

بِرأسٍ مِن بَني جُشَمَ بنِ بَكرٍ
نَدُقُّ بِهِ السُّهُولَةَ والحُزُونا

أي: كلّ لَيِّن وصَعب. فالسُّهُولة والحُزُون: مصدران للفعلين سَهُلَ يَسهُلُ وحَزُنَ يَحزُنُ، بمعنى الصِّفَتَين المشبَّهتَين: السَّهْل والحَزْن، عُبِّر بكل منهما عن اسم الذات، أي الشيء السَّهل والشيء الحَزْن.

إن المصادر السابقة لم تعمل ليس لأن المصدر ليس أصلاً للعمل، بل لأنها فقدت دلالتها على الحدث، واستُعملت استعمال أسماء الذوات. وفي هذا دليل على أن العمل مرتبط بالحدث، وفيه دليل أيضاً على أن المصدر يُغطّي مجالاً واسعاً في الاستعمال اللغوي.

وأنتقل الآن إلى الحديث عن عمل المصادر والمشتقات في ضوء معطيات علم الصرف.

التفسير الصرفي لعمل المصادر

ذكرتُ فيما تقدّم أن العمل يرتبط بطبيعة الحدث، لذلك فهو أصل في المصدر، لأن المصدر هو الأصل في الدلالة على الحدث. ولكن إثبات هذه الحقيقة يحتاج إلى المزيد من الأمثلة المأخوذة من واقع اللغة. وفيما يلي عرض مفصّل لعمل المصدر، ومناقشة وافية لما اشترطه النحاة من شروط لإعماله.

فمن الثابت عند النحاة أن المصدر يعمل عمل فعله المشتقّ منه[١٢]. إلا أنهم اختلفوا في تفسير سبب قدرته على العمل. ولعل السائد عند معظمهم أن المصدر يعمل لشبهه بالفعل[١٣]. وانطلاقاً من قناعتهم هذه راحوا يلتمسون في المصدر العامل أوجه الشبه بينه وبين الفعل، فاشترطوا في عمله عدّة شروط، رأوا أن تحقّقها يؤدّي إلى حصول المشابهة، فيكون المصدر عاملاً.

ومن هذه الشروط أن يكون المصدر أصليًّا، أي ألاّ يكون ميميًّا أو دالاًّ على المرّة أو النوع، وإذا كان أصليًّا فغير مستعمَل مفعولاً مطلقاً، وألاّ يتأخّر عن معموله، وألاّ يكون موصوفاً بنعت أو حال، وألاّ يُفصَل بينه وبين معموله بأجنبيّ، وألاّ يكون مصغَّراً. وإذا عمل المصدر دون تحقّق شرط من الشروط السابقة حملوه على المسموع الذي لا يُقاس عليه، أو تكلّفوا تقدير عامل آخر[١٤]. ولكن عند النظر في الواقع اللغوي يتّضح أن عدم تحقُّق هذه الشروط لم يَحُل دون عمل المصدر[١٥].

فمصدر المرة «ضَربة» مثلاً نصبَ مفعولاً به «المَلا» في قول الشاعر[١٦]:

يُحابي بها الجَلْدُ الذي هُو حازِمٌ

بِضَربةِ كَفَّيهِ المَلا، نَفسَ راكِبِ

والمصدر الميمي «مَتركهم» نصب أيضاً مفعولاً به هو «خليل» في قول جرير[١٧]:

أفَبَعدَ مَتركِهِم خَليلَ مُحَمَّدٍ

تَرجُو القُيونُ مَعَ الرَّسُولِ سَبيلا

ومصدر النوع «خيفتكم» نصب مفعولاً به هو «أنفسَكم» في قوله تعالى: ﴿تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[١٨].

ومن إعمال المصدر المتأخر عن معموله قول جرير[١٩]:

إذا عَلِقَت حِبالُكَ حَبلَ عاصٍ

رأى العاصي مِنَ الأجَلِ اقتِرابا

فالجار والمجرور «من الأجل» تعلّقا بالمصدر «اقترابا».

ومن إعمال المصدر المفصول عن معموله بأجنبي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝٨ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾[٢٠]. فالظرف «يوم» متعلّق بالمصدر «رجعه»، وهو مفصول عنه بـ «لقادر».

ومن إعمال المصدر المصغّر قول جرير[٢١]:

سَقَيْنَ البَشامَ المِسكَ ثم رَشَفنَهُ

رَشيفَ الغُرَيرياتِ ماءَ الوَقائعِ

فالمصدر «رُشَيف» نصب مفعولاً به، مع أنه مصَغَّر.

من هذه الأمثلة يتّضح أن الشروط التي وضعها النحاة لعمل المصدر غير لازمة، ولا حاجة للتقيّد بها، بل إن تمسّكهم بتلك الشروط قد أوقعهم في التكلّف، وهم يُقدِّرون العواملَ فيما رفضوا أن يَعمل فيه المصدرُ الذي لم يستوفِ الشروطَ، في نظرهم.

وإن المتأمّل في الشواهد السابقة، التي تفيض بأمثالها كتب النحو والأدب، يستنتج بُطلان تلك الشروط، ويرى بوضوح أن النحاة إنما «وضعوا تلك الشروط المتعدِّدة، لعمل المصدر، لاعتقادهم أن الفعل هو بلفظه أصلٌ في العمل، والمصدر محمول عليه»[22].

ولم يكتفِ النحاة بوضع شروط لعمل المصدر، بل وضعوا معاييرَ أيضاً لمعرفة المصدر العامل. قال ابن مالك: «المصدر العامل على ضربَين: ضَرب يُقدَّر بالفعل وحرف مصدري، وضَرب يُقدَّر بالفعل وحده. وهذا هو الآتي بدلاً من اللفظ بفعله»[23]. فهناك إذاً معياران لمعرفة المصدر العامل. والمصدر الذي يصدق عليه المعيار الأول يعمل مُكبَّلاً بالشروط التي مرّ ذكرها، على حين أن المصدر الذي يصدق عليه المعيار الثاني يعمل دون شروط، كما في قول الشاعر[24]:

يا قـابِـلَ الـتَّـوبِ غُـفـرانـاً مـآثِـمَ قَـد

أسـلَـفـتُـهـا، أنـا مـنـهـا مُـشـفِـقٌ وَجِـلُ

حيث نصَبَ المصدر « غُفراناً » مفعولاً به هو «مآثم»، وهو مقدَّر بالفعل « اغفِرْ » وحده.

وتجدر الإشارة إلى أن المعيار الثاني الذي ذكره النحاة لعمل المصدر - وهو أن يكون عوضاً من فعله - فيه نظر، لأن المصدر الذي يُغني عن ذِكر فعله، نحو: عَجَباً وشُكراً وعَفواً وغُفراناً وحَناناً وسُقياً ورَعْياً وبُعداً وسُحقاً وَوَيحاً وتَعساً، إنما يُصَرَّح به لتوكيد المصدر المُضَمَّن في الفعل وتحقيقه، وليس له التعدية إلى ما يَرِد معه، إذ هي للفعل المحذوف[25]. أي إن العامل في المثال الذي أوردته قبل قليل هو الفعل المقدَّر «اغفِر»، الذي جاء المصدر «غُفراناً» لتأكيده وتحقيقه، وليس المصدر ذاته.

وبناء على ما تقدَّم فالمعيار «الوحيد في عمل المصدر، بصوره المختلفة، أن يقع موقعاً يُقدَّر فيه بفعله بعد حرف مصدري، هو أنْ غالباً. وقد يكون أنّ مع اسمها، وأقلّ منه ما مع الكاف، إن احتاج الأمر. فقول جميل بثينة[26]:

وَدِدتُ عَـلـى حُـبِّـي الـحَـيـاةَ لَـوَ انَّهـا

يُـزادُ لَـهـا، فـي عُـمـرِهـا، مِـن حَياتِيا

يعني على ما أُحِبُّ الحَياةَ. وبعد ذلك التقدير عامة، تجري المُطابقة في الجنس والعدد والزمان، بما يُناسبه»[27].

وكما أفاض النحاة في الحديث عن شروط المصدر العامل ومعاييره، فقد فصّلوا أيضاً في الحالات التي يكون عليها[28]. فذكروا أنه يكون منوَّناً كما في قوله تعالى: ﴿ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ ١٤ يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ ١٥ ﴾[29] حيث نُصِبَ «يَتيماً» على أنه مفعول به للمصدر المنوَّن «إطعام». أو يكون مُضافاً إلى فاعله أو مفعوله وعاملاً في الآخر كما في قول لبيد[30]:

عَـهـدي بِـهـا الإنـسَ الـجَـمـيـعَ وفـيـهِـمُ

قَـبـلَ الـتَّـفَـرُّقِ مَـيـسِـرٌ ونِـدامُ

حيث نُصِبَ «الإنس» مفعولاً به للمصدر «عَهدي»

وهو مضاف إلى فاعله. ومثله قول جرير[٣١]:

ألا حَيِّ رَبعاً بِاللِّوَى ذَكَّرَ العَهدا

مَحَتهُ الصَّبا جَرَّ اليَمانِيَّةِ البُردا

حيث أضاف الجَرّ إلى اليمانية ونصبَ به «البرداء». ويكون معرّفاً بـ «ال» كما في قول الشاعر[٣٢]:

ضَعِيفُ النِّكايَةِ أعداءَهُ

يَخالُ الفِرارَ يُراخِي الأجَلْ

والذي يُلاحَظ أيضاً أن هذا التفصيل غير ضروريّ، لأن المصدر اسم جنس متمكّن، والاسم المتمكّن لا يجيء إلا مُنوّناً أو مُضافاً أو مُعرّفاً بـ«ال». فإذا كان عاملاً في كلّ هذه الحالات فما الفائدة من ذكرها؟ فالأَولى أن يُلغَى هذا التفصيل، لأنه لا فائدة منه، وخاصةً أننا في عصر يميل فيه الباحثون إلى تبسيط النحو، وتيسير مباحثه.

يُستنتج مما سبق أن تقييد عمل المصدر، بالشروط التي وضعها النحاة، ليس ضرورياً، لأن العامل الحقيقي هو الحدث، والمصدر أصل في العمل لأنه أصلٌ للحدث. وما دام كذلك فلا يحتاج إلى شروط. كما أن التفصيل في الحالات التي يجيء وفقها المصدر العامل لا حاجة إليه أيضاً، كما ظهر قبل قليل. ولعل الشيء الوحيد الذي يصحّ التمسُّك به هو الاستدلال على المصدر العامل بإمكان تقديره بفعله مسبوقاً بحرف مصدري، علماً أن هذا ليس شرطاً لعَمل المصدر، بل هو معيار لمعرفة المصدر العامل فحسب.

وبناء على كل ما تقدّم يمكن القول بأن العامل الحقيقي هو الحدث، بدليل أن كلّ ما يعمل يتضمَّن حدثاً، وأن كلّ ما لا يدلّ على حدث لا يعمل.

وانطلاقاً من هذا التصوُّر يُمكن فهم السبب الذي لأجله تعمل الأفعال في كلّ التراكيب التي تحلّ فيها، وذلك أنها في كافة استعمالاتها لا تفقد الدلالة على الحدث. أما المصادر والمشتقات فإنها تكون عاملة أو غير عاملة، وذلك بحسب الصورة التي يؤول إليها الحَدَث الذي تتضمَّنه، عند استعمالها في التراكيب.

إذاً فالمطلوب لتحديد المصادر والمشتقات العاملة معرفةُ صورة الحدث الذي تتضمَّنه، بعد بيان الخصائص التي ينبغي أن يتّصف بها الحدث العامل. ولتحقيق ذلك لا بدّ أولاً من رصد خصائص الحدث في الأفعال، باعتبارها لا تكون إلا عاملة، ثم الانتقال في ضوئه إلى وضع تصوُّر عام لخصائص الحدث العامل في المصادر والمشتقات.

ولمعرفة صورة الحدث في الأبنية الفعلية لا بدّ من الوقوف على تعريف النحاة الأوائل للفعل، وهو أن «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»[٣٣]. فمنه يُستَنتَج أن الحدث الذي يتضمَّنه الفعل هو حركة منسوبة إلى الأسماء التي ترتبط به في التركيب. فكونه حركةً منسوبةً يجعله يقتضي ما تقتضيه الحركةُ عقلاً من مُحدِث وهو الفاعل، ومُحدَث به وهو المفعول به، إن كان الحدث مما يصحّ إيقاعه بالغَير كالضَّرب والعِلم، كما يقتضي زماناً ومكاناً، وغير ذلك من المتعلقات التي مرّ ذكرها سابقاً. فإذا لم يُنسَب الحدثُ إلى الأسماء ظلّ مُبهَماً، لا معنى لذِكره، وإذا نُسِب إلى الأسماء عَمِلَ فيها، وانتقل من الإبهام إلى التحديد.

أي إن الحدث الفعلي ذو طبيعة حركية، تجعله يتّجه نحو معمولاته ويحتاج إليها، كحاجة الحركة إلى المُحدِث والزمان والمكان والعِلّة وغير ذلك مما تتعلّق به، فيتجاوز بناءه مُستعيناً بقدرته على الانتساب إلى الأسماء، في رحلته من الإبهام إلى

التحديد، ويُنشِئ روابط بالأسماء، تكون مصحوبة بالعمل. والمتكلم عادةً يذكر من الأسماء التي يتعلّق بها الفعل ما يكفي، في نظره، لتحديد الحدث الفعلي، بحسب ظروف المقام.

أما الحدث الذي تتضمّنه المصادر فإنه يؤول في الاستعمال إلى إحدى صُوَر ثلاث:

- **الأولى** أن يدلّ على جنس معنويّ جامد، كالبَشاشة والتَّجَنُّب والنُّفور، في قول جرير[٣٤]:

ورأيـنَ شـوبَ بشاشـةٍ أنـضيتـه

فجمـعـنَ عـنـكَ تـجـنُّـبـاً ونـفـورا

وكالخِلافة والنُّبوّة والهُدى والمَشُورة والتشاوُر في قوله أيضاً[٣٥]:

فينا الخلافةُ والنُّبوّةُ والهُدَى

وذوو المَشُورةِ كلَّ يومِ تشاوُرِ

فالحدث في المصادر السابقة دلّ على جنس معنوي جامد، قائم بذاته، ولم يدلّ على حركة مرتبطة بمحالّ تحدّدها المتعلقات. لذلك فالمصدر الذي يتضمّنه لا يعمل، أي إن المصدر في هذه الحالة أصبح اسماً خالص الاسمية، كالجبل والبحر وغير ذلك، وما كان على هذه الصورة لا يعمل.

- **والصورة الثانية** التي يؤول إليها الحدث المصدري في الاستعمال هي أن يتنحّى من البناء المصدري وتبقى ظلاله دالّة على الأصل، ويحصل ذلك حين يُعبَّر بالمصدر عن اسم الذات، كالصَّيد في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[٣٦]، وكالزَّرع في قوله تعالى: ﴿يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ﴾[٣٧]. فالصَّيد في الأصل: مصدر صِيدَ يُصادُ، بمعنى اسم المفعول المَصِيد، عُبِّر به عن اسم الذات، لدلالته على المخلوقات التي تُصادُ. والزَّرع في الأصل: مصدر زُرِعَ يُزرَعُ، بمعنى اسم المفعول المَزروع، عُبِّر به أيضاً عن اسم الذات، لدلالته على الشيء المزروع.

فالصَّيد والزَّرع كلاهما مصدر فقدَ الدلالة على الحدث، وأصبح دالاًّ على اسم الذات. أما ظلال الحدث الباقية في بناء المصدر فهي ما يجعلنا نقبل إطلاق لفظ الصيد مثلاً على الغزال والأرنب والطير وغيرها، لأنها تُصاد، ونقبل أيضاً إطلاق لفظ الزرع على القمح والبقول وغير ذلك، لأنها تُزرَع. والمُهمّ أن المصادر التي يتنحّى منها الحدث، وتدلّ على أسماء الذوات، لا تعمل، لأنها محمولة في هذه الحالة على أسماء الذوات، وهذه الأخيرة لا تعمل لأنها لا تدلّ أصلاً على الحدث.

- **والصورة الثالثة** أن يكون الحدث المصدريّ حركةً منسوبةً إلى الأسماء، كما هو الشأن في الأفعال. وفي مثل هذه الحالة يكون المصدر عاملاً، لأن الحركة كما أسلفتُ تقتضي مُحدِثاً ومصاحِباً له وزماناً ومكاناً وعِلّةً وغير ذلك، لنقلها من الإبهام إلى التحديد، ومن أمثلة ذلك قول الفرزدق[٣٨]:

بضَربي بسَيفي ساقَ كلِّ سَمينةٍ

وتَعليقِ رَحلي ماشِياً غيرَ راكِبِ

فالضَّرب هنا حركة أُضيفَت إلى ضمير المتكلِّم، الذي قامَ بها، وأوقعَها بساقِ كلِّ سمينة، بآلة هي السيف. ولأنه حركةٌ منسوبة إلى هذه المتعلقات عَمِلَ فيها. والمصدر الذي يكون فيه الحدث على هذه الصورة يعمل في الأسماء، كما تعمل الأفعال، إلا أن المصدر يختلف عن الفعل في طبيعته الاسمية، التي تجعله يتصل بـ «ال»، ويقبل التنوين، ويُستعمَل في الغالب مضافاً إلى فاعله، وقليلاً إلى مفعوله، ونادراً إلى الظرف، ثم يكون عاملاً فيما عدا ما يُضاف إليه من متعلقاته.

إذاً فالمصدر العامل هو الذي يكون فيه الحدث من الصورة الثالثة. أما إذا كان الحدث الذي يتضمّنه المصدر من الصورتَين الأولى أو الثانية فالمصدر لا يعمل. وهذا الحُكم يُمكن أن يُفسَّر في ضوئه كون المصدر في كثير من استعمالاته غير عامل.

ويُشار إلى أن المصادر وُضِعَت في الأصل، لتدلّ على الحدث الذي ينتمي إلى الصورة الثالثة، التي يكون وَفقها الحدثُ المصدريّ حركةً منسوبةً إلى الأسماء، قال الرضي، مُعلّقاً على تعريف ابن الحاجب للمصدر بأنه اسم الحدث الجاري على الفعل: «يعني بالحدث معنًى قائماً بغيره، سواء صدر عنه كالضَّرب والمَشي، أو لم يصدر كالطّول والقِصَر»[39]، أي أن الحدث الذي يدلّ عليه المصدر في أصل الوضع «لا بدّ له في الوجود من محلٍّ يقوم به وزمان ومكان، ولبعض المصادر مما يقع عليه وهو المتعدّي، ولبعضها من الآلة كالضرب»[40]. ولما كان الحدث، الذي وُضع المصدر في الأصل للدلالة عليه، عبارة عن معنًى يقوم بغيره، أي عبارة عن حركة منسوبة إلى الأسماء، لما كانت صورته كذلك عمل في الأسماء التي يصحُّ أن يُنسَب إليها. ومعنى هذا أن المصدر يعمل في أصل الوضع، ولا حاجة لالتماس المُشابهة بينه وبين الفعل ليكون عاملاً.

أما حين يظهر الحدث المصدريّ في إحدى الصورتين، الأولى أو الثانية، فإنه لا يعمل، لأن المصدر في هاتين الحالتين يقوم بنفسه، ولا يقبل الانتساب إلى الأسماء.

وتجدر الإشارة إلى أن النحاة، حين وضعوا الشروط لعمل المصدر، كأنهم نظروا إليه باعتباره يتضمّن حدثاً آلَ في الاستعمال إلى الصورة الأولى أو الثانية، لذلك ذهبوا يلتمسون من وراء شروطهم ما يكفل إظهار الحدث وفق الصورة الثالثة في المصدر الذي ينسبون إليه العمل، أي إن التأمل في تلك الشروط يوحي بأنها وُضِعَت لنقل الحدث من الصورتين الأولى أو الثانية إلى الصورة الثالثة. لكن بعد أن توضَّح أن المصدر وُضِعَ في الأصل، ليدلَّ على حدث ينتمي إلى الصورة الحركية العاملة، فلا معنى لتلك الشروط، لأنها تصبُّ في إمكان ردّ صورة فرعية إلى صورة أصلية.

وفي ضوء هذه الحقيقة يُمكن فهم قول النحاة بأن المصدر يعمل إذا شابَهَ الفعلَ، على أن المشابَهة لا تكون لفظيّة، وإنما تكون في صورة الحدث الذي يتضمّنه كلٌّ من الفعل والمصدر. أي إن المشابهة تتحقّق حين ينتقل الحدث في البناء المصدري من الصورتين الأولى أو الثانية إلى الصورة الثالثة، التي تقبل الانتساب إلى الأسماء والعمل فيها، والتي تُطابق تماماً صورة الحدث في الأفعال.

وفي ضوء انتقال الحدث في البناء المصدري إلى الصورة الثالثة، يُمكن فهم قول الرضي: «فإن قُلتَ: فإذا كانت مُشابَهتُه [أي المصدر] للفعل ناقصة لفظاً ومعنى كان حقُّه ألاّ يعمل. قُلتُ: إلاّ أنه لما كان بنفسه يطلُب الفاعل والمفعول عقلاً، فبأدنَى مشابهة لطالبهما وضعاً، أعني الفعل، يتحرّك ذلك الوَجدُ الكامن، فجاز أن يطلبهما ويعمل فيهما»[41]. فحديثه عن تحرُّك الوجد الكامن يعني انتقال الحدث في المصدر من الصورة التي يكون عليها دالاًّ على جنس جامد، ليس له تعلّق بغيره إلا عن طريق الإسناد، إلى الصورة التي يُصبح فيها دالاً على الحركة، بما تقتضيه الحركة من محالٍّ تتعلّق بها عن طريق الانتساب، أي إنه ينتقل من صورة الجمود والانطواء إلى الصورة التي يكون وفقها عاملاً.

أما قوله بأن المصدر أضعف من الفعل في العمل، لأنه يطلب الفاعل والمفعول عقلاً، على حين أن الفعل يطلبهما وضعاً، فقد ثبت أن العامل الحقيقي هو الحدث. والحدث يطلب متعلقاته كلها عقلاً، سواء حلَّ هذا الحدث في بناء فعليّ أم في بناء مصدريّ، بدليل أن النحاة متفقون على أن الفعل يعمل فيما يدلّ عليه لفظه، ودلالة الفعل على ما يعمل فيه هي دلالة عقلية، يُحرّكها الحدث الذي يتضمنه الفعل، أما بناء الفعل فليس فيه ما يدلّ على معمولاته. وبما أن المصدر أصل للحدث فهو إذاً أصل في العمل. وهذه الحقيقة لا تتأثر بكون الأفعال كلها عاملة، على حين أن الكثير من المصادر لا تعمل، لأن ذلك يعود، كما تقدَّم، إلى طبيعة البناء وصورة الحدث في كل منهما.

فطبيعة البناء الفعلي تجعل الحدث لا يظهر إلا في صورته الحركية العاملة، على حين أن الطبيعة الاسمية للبناء المصدري تجعل الحدث يؤول إلى إحدى صُوَر ثلاث، منها اثنتان لا يكون الحدث وفقهما عاملاً. وهذا لا يعني ضعف الحدث في المصدر وقوّته في الفعل، بل يعني أن المصدر يؤدّي وظائفَ متعدّدة في التراكيب، بينما يُستعمل الفعلُ على سمت واحد.

التفسير الصرفي لعمل المشتقات

المشتقات التي تعمل عمل الفعل هي المشتقات الوصفية، التي تصلح أن تُستعمَل صفة في الكلام. وهذه المشتقات تتضمَّن معنى الحدث، لأنها تدل في أصل الوضع على ذات موصوفة بحدث، وتشمل: اسم الفاعل ومبالغته، واسم المفعول والصيغ النائبة عنه، والصفة المشبهة، واسم التفضيل[١٢]. أما المشتقات الأخرى وهي: اسما الزمان والمكان واسم الآلة، فلا تعمل عمل الفعل، ولا تُستعمَل صفة في الكلام، ولا تدلّ على الحدث، بل تدلّ على أسماء ذوات. وفي كون المشتقات الوصفية عاملة، والمشتقات غير الوصفية لا تعمل، دليل على أن العمل مرتبط بالحدث، لا بالصِّيَغ.

اسم الفاعل ومبالغته:

يُعرَّف **اسم الفاعل** بأنه: صفة تُشتق من مصدر الفعل المتصرِّف، المبني للمعلوم، للدلالة على من وقع منه الفعل حدوثًا لا ثبوتًا[١٣]. نحو سامِع وقائِل وكاتِب ولاعِب وساعٍ وجاءٍ، ومُخرِج ومُساعِد ومُنتقِم ومُستنفِر ومُتَكبِّر. قال تعالى: ﴿ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾[١٤]. فمُرسِلة: صفة تدلّ على ذات في حال ملابستها لفعل الإرسال. وناظِرة: صفة تدل على ذات في حالة ملابستها لفعل النَّظَر. فكل منهما اسم فاعل. أما نحو «كَرِيم» في قوله تعالى: ﴿ إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾[١٥] فصفة مشبهة تدل على ثبوت ودوام نسبتها إلى صاحبها.

وثمة ما يسمى مبالغة اسم الفاعل، وهي[١٦]: صفة تفيد التّكثير في اسم الفاعل، وليست على صيغته. نحو قول امرىء القيس[١٧]:

مِكَرٍّ، مِفَرٍّ، مُقبِلٍ مُدبِرٍ، مَعًا
كَجُلمُودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَّيلُ مِن عَلِ

فمُقبِل ومُدبِر: اسما فاعلَين، يحتملان الوصف بقلّة الإقبال والإدبار أو كثرتهما. أما مِكَرّ ومِفَرّ فالمراد بهما الوصف بكثرة الكَرّ والفَرّ، فهما يفيدان إضافة معنى المبالغة إلى اسمي الفاعلين كارّ وفارّ.

ولمبالغة اسم الفاعل صيغ كثيرة، أشهرها استعمالاً: «فَعّال» كجَرّاح وعَلّام وحَمّال، و«فَعُول» كغَفُور وصَبُور وفَخُور، و«مِفعال» كمِقدام ومِطعان

ومِـدرار. ثم تأتي «فَعِيل» كَرَحِيم وقَدِير، و«فَعِل» كفَهِم وحَذِر[٤٨]. وهناك صيغ أخرى أقلّ استعمالاً، نحو: فارُوق وصِدِّيق وقَيُّوم ومِكَرّ وسُبُّوح ومِسكِين وهُمَزَة. وهذه الأمثلة تدل على صيغها. ويُشار إلى أن صِيَغ المبالغة ترتبط بمصدر الفعل الثلاثي المجرد فقط[٤٩]، لذلك حُمِل على الشذوذ نحو: مِعطاء ومِهوان وزَهُـوق، للأفعال: أعطى وأهـانَ وأزهَقَ.

واسم الفاعل يعمل عمل فعله، الذي يُشاركه في المصدر[٥٠]. كالحافظين والذاكرين في قوله تعالى: ﴿وَٱلْحَـٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَـٰفِظَـٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾[٥١]. فقد رفع الأولُ فاعلاً هو الضمير المستتر فيه، ونصبَ مفعولاً به هو «فُرُوجَهم». ورفع الثاني فاعلاً هو الضمير المستتر فيه، ونصب مفعولاً به هو لفظ الجلالة «الله» ومفعولاً مطلقاً هو «كثيراً». وقال جرير[٥٢]:

أنـكـرتَ عَـهـدَكَ غَـيـرَ أنَّـكَ عـارِفٌ

طَـلَـلاً، بـألـويـةِ الـعُـنـابِ، مُحِيلا

فاسم الفاعل «عـارِف» رفع فاعلاً هو الضمير المستتر فيه، ونصب مفعولاً به هو «طَلَلاً» ونَعتاً له هو «مُحِيلاً».

وذكـر النحاة أن اسم الفاعل العامل يجيء مقروناً بـ «ال» الموصولة، أو مجرّداً عنها. فالمقرون بها يعمل عمل فعله مطلقاً، كما في قول جرير[٥٣]:

الـسَّـالِـبِـينَ عَـنِ الـجَـبـابِـرِ بَـزَّهُـم

والـخَـيـلُ تَـحـجُـلُ فِـي الـغُـبارِ وفِـي الـدَّمِ

فاسم الفاعل «السالبين» رفع فاعلاً مستتراً فيه، ونصب مفعولاً به هو «بَزّهم»، وتعلّق به الجارّ والمجرور «عن الجَبابر».

أما المجرّد عن «ال» فيعمل بشرطين: أحدهما أن يدلّ على الحال أو الاستقبال. وأجاز الكسائي أن يعمل وهو دالّ على المُضِيّ، مستدِلاً بقوله تعالى في قصة أهل الكهف: ﴿وَكَلْبُهُم بَـٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾[٥٤]. وتأوّلها أكثر النحاة على أنها حكاية حال ماضية، أي إن اسم الفاعل «باسِط» في الآية يدل على الحال بالنسبة إلى مَن يُقدّر أنه موجود في ذلك الزمان[٥٥].

والشرط الثاني أن يقع خَبَراً مُستعيناً بالمبتدأ أو ما أصله المبتدأ، أو أن يقع حـالاً مُستظهِراً بصاحِبه، أو نعتاً مُعَزِّزاً بمنعوته، أو أن يكون غير ذلك مُعتمِداً على نفي أو استفهام.

فمن أمثلة عمل اسم الفاعل الواقع خبراً قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[٥٦]. فـاسـم الفاعل «مُنزلون» وقع خبراً للحرف المشبّه بالفعل، وقد رفع فاعلاً مستتراً فيه، ونصب مفعولاً به «رِجزاً»، وتعلق به الجار والمجرور «على أهل».

ومن أمثلة عمل اسم الفاعل الواقع حالاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّـٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ ءَاخِذِينَ مَآ ءَاتَىٰهُمْ﴾[٥٧]. فاسم الفاعل «آخذين» وقع حالاً من الضمير المدلول عليه بالجار والمجرور «في جنات» المقدّر بـ «هم»، وقد رفع فاعلاً مستتراً فيه، ونصب مفعولاً به هو الاسم الموصول «ما».

ومن أمثلة عمل اسم الفاعل الواقع نعتاً قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا﴾[٥٨]. فاسم الفاعل «مُختلفاً» الواقع نَعتاً رفع فاعلاً هو «ألوانُها».

وممّا عمل لاعتماده على نفي «راءٍ» في قول الشاعر[٥٩]:

ما راعَ الخِلانَ ذِمّةَ ناكِثٍ

بَلْ مَنْ وَفى يَجِدُ الخليلَ خليلا

فقد رفع فاعلاً هو «الخلان»، ونصب مفعولاً به هو «ذِمّة». ومما اعتمد على استفهام «ناوٍ» في قول الشاعر [٦٠]:

أناوٍ رِجالُكَ قَتلَ امرِئٍ

مِنَ العِزِّ، في حُبِّكَ، اعتاضَ ذُلاّ

حيث رَفع فاعلاً هو «رِجالك»، ونصَب مفعولاً به هو «قَتْل».

ويعمل عمل اسم الفاعل مبالغتُه. ومن عملها قول الشاعر [٦١]:

ضَروبٌ بنَصلِ السَّيفِ سُوقَ سِمانِها

إذا عَدِموا زاداً فإنَّكَ عاقِرُ

إذ رفعت المبالغة «ضَرُوب» فاعلاً مستتراً فيها، ونصبَت مفعولاً به هو «سُوق»، وتعلّق بها الجارّ والمجرور «بنَصل». وقال الراعي [٦٢]:

عَشِيَّةَ سُعدى لَو تَراءَتْ لِراهِبٍ

بِدَومةَ، تَجْرٌ عِندَهُ وحَجِيجُ

قَلَى دِينَهُ، واهتاجَ لِلشَّوقِ، إنّها

عَلى الشَّوقِ إخوانَ العَزاءِ هَيُوجُ

فقد رَفع «هَيُوج» فاعلاً مستتراً فيه، ونَصب مفعولاً به «إخوان»، مع أنه تأخّر عن المفعول.

فاسم الفاعل إذاً يعمل عمل فعله، وكذلك مبالغته، ولا يُؤثّر في عمله التّقديم والتأخير، إلا أن النحاة اشترطوا في اسم الفاعل العامل ومبالغته تحقُّق الشرطين اللّذين عرضتهما قبل قليل. فما أهمية هذه الشروط؟ وما حقيقة عمل اسم الفاعل ومبالغته؟

إن المتأمل في أسماء الفاعلين، المستعمَلة في التراكيب، يجد أن الحدث الذي تتضمَّنه يظهر في إحدى صورتَين:

- الأولى يكون فيها الحدث دالاًّ على حركة قابلة للانتساب إلى الأسماء. ويحصل ذلك حين يكون اسم الفاعل مستعمَلاً في باب الصفات، أي حين يكون خبراً أو حالاً أو نعتاً، سواء كان مقروناً بـ «ال» الموصولة كما في قول جرير [٦٣]:

ونَحنُ المُوقِدونَ بِكُلِّ ثَغرٍ

يَخافُ بِهِ العَدُوُّ عَلَيكَ نارا

أو مجرَّداً عنها كما في قول كثير عزة [٦٤]:

فإنّي لآتٍ قَبرَهُ، فَمُسَلِّمٌ،

وإنْ لَم تُكَلِّمْ حُفرةٌ مَن يَزورُها

وفي مثل هذه الحالة يكون اسم الفاعل عاملاً، كما مرّ في الحديث عن عمل المصدر.

- والصورة الثانية أن يتنحّى الحدث من صيغة اسم الفاعل، وتبقى ظلاله مُشعِرة به. ويحصل ذلك حين يُستعمَل اسم الفاعل بمعنى أسماء الذوات، فيفقد دلالته على الحدث، كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴾ [٦٥]. فالطّائفُون والعاكِفُون والرُّكّع: جمع طائِف وعاكِف وراكِع. وهي أسماء فاعِلين عُبّر بها عن أسماء ذوات للمبالغة. و«ال» المقرونة بها جنسيّة للاستغراق العرفي، وليست موصولة. أما السُّجُود: فجمع ساجِد. وهو اسم فاعل على بابه، لأنه صفة للرُّكّع [٦٦]. وفي هذه الحالة لا يكون اسم الفاعل عاملاً، سواء اقترن بـ «ال» كما في المثال السابق، أم تجرّد عنها كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ٱئْتُونِى بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٍ ﴾ [٦٧]. فـ «ساحِر»: اسم

فاعل فقد دلالته على الحدث، وعُبّر به عن اسم الذات.

ويكثر مجيء اسم الفاعل في النصوص، للتعبير عن اسم الذات، فيما يُسَمّيه النُحاة بإقامة الصّفة مقام الموصوف، حيث يُحذف الموصوف، وتقوم الصّفة دالّة عليه، مُتَضَمّنة معناه. فالسّاحِر في الأصل: اسم فاعل وهو صِفة، لكنّه أُقيم هنا مقام الشّخص الذي يَسحَر، فزالت دلالته على الحدث، وخلص للدلالة على اسم الجنس.

ويُشترط في اسم الفاعل وغيره من المشتقات الوصفية، التي تقوم مقام الموصوف، فتعبّر عنه وتُـؤدّي معناه، أن تكون من الصفات الخاصة بالموصوف، التي يدلّ إطلاقها عليه دون غيره، قال المُبَرّد: «تقول: جاءَنِي إنسانٌ طَوِيل. فإن قُلتَ: جاءَنِي طَوِيلٌ، لَم يَجُز، لأنّ طَوِيلاً أعَمُّ مِن إنسانٍ، فلا يدلُّ عليه. فإن قُلتَ: جاءَنِي إنسانٌ مُتَكَلِّمٌ، ثم قُلتَ: جاءَنِي مُتَكَلِّمٌ جازَ، لأنّكَ تدلّ به على الإنسان»[٦٨].

يتّضح من كلام المبرد أن قولنا: «جاءَنِي مُتَكَلِّم» يدلّ على إنسان. والإنسان: اسم جنس يدلّ على ذات. وهذا يدعم صحة الجزم بأنّ المشتقات الوصفية تُستعمل في مثل هذه المواضع، للتعبير عن اسم الذات، فتفقد معنى الحدث، وتدلّ على الموصوف المُقدّر، الذي هو اسم ذات غالبًا.

ومن الثابت عند النُحاة أن كلّ ما يُوصَف من مصادر أو مشتقات تزول دلالته على الحدث[٦٩]. فلا يتعلّق به الجارّ والمجرور والظرف، إن كان مصدرًا، ويصبح اسم ذات إن كان مشتقًا وصفيًا. وذلك لأن المشتق الذي يُوصَف يَخرج عن بابه من جهة أنّه يَتخصّص بالوصف والأصل فيه العموم، ومن جهة أنّه يقع في موقع الاسم الجامد. ولذلك يزول منه معنى الحدث الذي كان يَتَضَمّنه، عندما كان جاريًا على بابه، ليسوغ وصفه بالحدث الذي تتضَمّنه صفته، أي أنه يصبح اسم ذات. ويُؤكّد ذلك قول ابن جني: «الصِّفة إذا جَرَت على الموصوف آذَنَت بتَمامِه، وانقِضاءِ أجزائه»[٧٠]. ومعنى ذلك أن الموصوف يصبح قائمًا بذاته، غير معتمد على غيره، وغير محتاج إلى مكان وزمان لضبط الحدث الذي تتَضَمّنه الصفات. ولا يتحقّق ذلك فيه إلا إذا أصبح اسم ذات.

فاسم الفاعل إذاً يعمل إذا كان الحدث الذي يتضمّنه ينتمي إلى الصورة الأولى، التي يكون فيها الحدث دالاً على حركة قابلة للانتساب إلى الأسماء. ويحصل ذلك حين يكون اسم الفاعل مستعملاً على بابه الوصفي، أما إذا عُبّر به عن اسم الذات فإنه لا يعمل.

وبهذا التصوّر لعمل اسم الفاعل يمكن الاستغناء عن الشروط التي وضعها النحاة. تلك الشروط التي يبدو أنهم تمسّكوا بها، لاعتقادهم بأن الأسماء ليست أصلاً في العمل، كما توضّح لدى الحديث عن عمل المصدر. لذلك راحوا يلتمسون في اسم الفاعل العامل - كما التمسوا في المصدر العامل - أوجُهَ المشابهة مع الفعل، ذاهبين إلى أن اسم الفاعل يعمل لأنه أشبَهَ الفعل المضارع في حركاته وسكناته، وفي دلالته على الحال والاستقبال[٧١].

ولا بدّ أخيراً من الوقوف على الشروط التي وضعها النحاة لعمل اسم الفاعل، لبيان مدى مطابقتها لما تقرّر من أن العامل الحقيقي هو الحدث الذي يتضمّنه اسم الفاعل. فاشتراطهم أولاً أن يكون اسم الفاعل العامل دالاً على الحال أو الاستقبال ليس شرطاً مُلزِماً، لأن من كبار النحاة مَن لم يتقيّد به كالكسائي وبعض الكوفيين، فضلاً

عن أن الذين تقيَّدوا بهذا الشرط إنما أوجبوه فقط في اسم الفاعل الناصب للمفعول به، أما اسم الفاعل العامل في غير المفعول به فلم يشترط فيه أحد أن يكون دالاًّ على الحال أو الاستقبال[٧٢].

وأما اشتراطهم أن يكون اسم الفاعل معتمداً على نفي أو استفهام فلا يُؤخَذ به، لأن هذا في الحقيقة شرط لصحّة الابتداء باسم الفاعل المستغني بمرفوعه عن الخبر، وليس شرطاً لصحّة عمله، قال ابن هشام: « والمبتدأ المستغني عن الخبر لا بدّ أن يعتمد على نفي أو استفهام، كقوله:

خَلِيلَيَّ مـا وافٍ بِعَهـــدِيَ أنتُما

إذا لَم تَكُونا لِي عَلَى مَن أُقاطِعُ»[٧٣]

يُضاف إلى ذلك أن بعض النحاة، كالأخفش والكوفيّين، أجازوا إعمال اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة، دون اعتماد[٧٤].

وأما اشتراطهم أن يكون اسم الفاعل العامل واقعاً خَبَراً أو حالاً أو نعتاً فهذا الشرط يصحّ فيما تقرّر من أن العامل الحقيقي هو الحدث، الذي يكون ذا صورة حركية قابلة للانتساب إلى الأسماء، إذ ثبت فيما تقدّم أن الحدث الذي يكون على هذه الصورة هو الحدث الذي يتضمّنه اسم الفاعل المستعمَل في باب الصفات.

يُستخلَص من كلّ ما سبق أن اسم الفاعل يكون عاملاً، حين يتضمّن حدثاً ذا صورة حركية قابلة للانتساب إلى الأسماء، لأن العامل الحقيقي هو الحدث. ويحصل ذلك حين لا يكون اسم الفاعل مُستعملاً بمعنى أسماء الذوات، لأنه في هذه الحالة يفقد دلالته على الحدث، فلا يكون عاملاً. وكل ما ينطبق على اسم الفاعل ينطبق على مبالغته.

اسم المفعـول:

وهو صفة تُشتَق من مصدر الفعل المُتصرِّف، المبني للمجهول، للدلالة على مَن وقع عليه الفعل حُدُوثاً لا ثُبوتاً[٧٥]، نحو: مَحمُود ومَعدُود ومَقُول ومَبِيع، ومُكرَم ومُعَظّم ومُشتاق إليه ومُنتَصَر عليه.

وقد ذهب النحاة إلى أن اسم المفعول يعمل عمل فعله المبني للمجهول. إلا أنهم اشترطوا فيه ما اشترطوا في اسم الفاعل العامل، من الدلالة على الحال أو الاستقبال، أو الاعتماد على نفي أو استفهام، أو الوقوع خبراً أو حالاً أو نعتاً. هذا إذا كان مجرَّداً من «ال» الموصولة. أما المقرون بها فيعمل دون شروط[٧٦].

وقد ظهر لدى الحديث عن اسم الفاعل أن العامل الحقيقي هو الحدث، فلا حاجة للتمسُّك بهذه الشروط، لأنها صادرة، كما ظهر سابقاً، عن اعتقاد النحاة بأن الأسماء ليست أصلاً في العمل، وأنها إذا عملت كان ذلك لضَرب من المُشابَهة مع الأفعال. وظهر أيضاً أن اسم الفاعل يعمل إذا دلّ على الحدث، أما إذا فقد دلالته على الحدث، وذلك حين يُعَبَّر به عن أسماء الذوات، فإنه لا يعمل. والأمر في اسم المفعول والصيغ النائبة عنه لا يختلف عما هو عليه في اسم الفاعل ومبالغته، لأن الحدث في اسم المفعول يظهر على إحدى صورتين:

- **الأولى** يكون فيها الحدث دالاًّ على حركة قابلة للانتساب إلى الأسماء. ويحصل ذلك حين يكون اسم المفعول مستعمَلاً على بابه الوصفي، سواء كان مقروناً بـ «ال» الموصولة كما في قول كعب بن زهير[٧٧]:

قَد يَعوِزُ الحـازِمَ المَحمُودُ نِيَّتُهُ،

بَعدَ الثَّـراءِ، ويُثـرِي العاجِزُ الحَمِقُ

فقد رفع اسم المفعول «المحمود» نائب فاعل هو «بَيُّنُه»، أم مجرَّداً عنها كما في قول جرير[٧٨]:

وإنَّ دَفِينَ اللُّؤمِ يا تيمُ فيكمُ

فقد أصبحَت تيمٌ مثاراً دَفِينُها

حيث رفع اسم المفعول «مثاراً» وهو مجرَّد عن «ال» نائب الفاعل «دَفِينُها». وفي مثل هذه الحالة يكون اسم المفعول عاملاً.

- **والصورة الثانية** أن يتنحَّى الحدث من صيغة اسم المفعول، وتبقى ظلاله مُشعِرة به. ويحصل ذلك حين يُستعمَل اسم المفعول بمعنى أسماء الذوات، فيفقد دلالته على الحدث، كما في قوله تعالى: ﴿ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[٧٩]. فالمَعْرُوف: ما أقرَّهُ الشَّرعُ. والمُنكَر: ما أنكَرَهُ وقَبَّحَهُ. فكل منهما اسم مفعول عُبِّر به عن اسم الذات للمبالغة. وقال تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ﴾[٨٠]. فالحَصِيد: الشَّيء المَحصُود، فهو فَعيل بمعنى مَفعُول، فقدَ دلالته على الحدث، وعُبِّر به عن اسم الذات للمبالغة. وفي هذه الحالة لا يكون اسم المفعول عاملاً.

والخلاصة أن اسم المفعول يكون عاملاً إذا دلّ على الحدث. ويحصل ذلك حين يُستعمَل على بابه الوصفي. أما إذا استُعمل للدلالة على أسماء الذوات فلا يكون عاملاً، لأنه في هذه الحالة يفقد دلالته على الحدث.

الصفة المشبهة:

هي صفة مصوغة، من مصدر الفعل الثلاثي المجرد غالبًا، لغير تفضيل، للدلالة على ثبوت نسبة الحدث الذي تتضمنه إلى موصوفها[٨١]. نحو قول زهير في رثاء هرم[٨٢]:

حُلوٌ أريبٌ في حَلاوتِهِ

مُرٌّ كَريمٌ ثابتُ الحِلمِ

فحُلو وأَرِيب ومُرّ وكَريم صفات مشبّهة، دلّت على نسبة الحدث إلى موصوفها على سبيل الاستمرار والدوام، لا التجدُّد والحدوث.

والصفة المشبهة لا تُصاغ إلا من فعل لازم، وإذا صيغت من فعل متعدٍّ فإنها تكون مصوغة على اعتبار مطلق الاتصاف بالحدث، وليس على اعتبار إيقاع الحدث بالغير[٨٣]. لذلك فهي تعمل عمل الفعل اللازم، فلا تنصب مفعولاً به، بل مُشَبَّهاً به، كقولهم: زَيدٌ حسنٌ الوَجهَ[٨٤].

ويرى النحاة أن الصفة المشبّهة تعمل عمل فعلها، لشبهها باسم الفاعل، أي أنها محمولة، في رأيهم، على اسم الفاعل، واسم الفاعل محمول على الفعل.[٨٥] ولهذا اشترطوا في الصفة المشبّهة ما اشترطوه في اسم الفاعل لصحة العمل. وقد ظهر أن اسم الفاعل إنما يعمل لتضمُّنه معنى الحدث، وليس لأنه محمول على الفعل. واتَّضح أن اسم الفاعل يكون عاملاً إذا استُعمل على بابه الوصفي، ولم يُستعمَل بمعنى أسماء الذوات.

والصفة المشبّهة لا تختلف في ذلك عن اسم الفاعل. فالحدث الذي تتضمَّنه يظهر أيضاً في صورتين:

- **الأولى** يكون فيها الحدث دالاًّ على حركة قابلة للانتساب إلى الأسماء. فتكون الصفة المشبَّهة عاملة. ويحصل ذلك حين تُستعمَل على بابها الوصفي، سواء كانت مقرونة بـ «ال» الموصولة كـ«القليل» في قول الفرزدق[٨٦]:

فلو كانَ هذا الدِّينُ في جاهليّةٍ

عَرَفتَ مَنِ المَولَى القَليلُ حَلايبُهُ

و«الكريم» في قول جرير[٨٧]:

وَوَجَدتُ مَسلَمةَ الكَريمَ نِجارُهُ

مِثلَ الهِلالِ أغرَّ غيرَ بَهيمِ

أو مجرَّدة عنها، كـ «كَريمة» في قول حسان بن ثابت[٨٨]:

بيضُ الوُجوهِ كَريمةٌ أحسابُهُم

شُمُّ الأُنوفِ مِنَ الطِّرازِ الأوَّلِ

و«شديد وبطيء» في قول جرير[٨٩]:

شَديدٍ مِن وَرائِهِمُ ضَريري

بَطيءٍ بَعدَ مِرَّتِيَ انتِقاضي

- **والصورة الثانية**: أن يتنحّى الحدث من صيغة الصفة المشبّهة، وتبقى ظلاله مُشعِرة به. ويَحصل ذلك حين تُستعمَل بمعنى أسماء الذوات، فتفقد دلالتها على الحدث، ولا تكون عاملة. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ﴾[٩٠]، وقوله: ﴿ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾[٩١]، وقوله: ﴿ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ﴾[٩٢]، وقوله: ﴿ وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ ﴾[٩٣]. فالخَبيث والطَّيِّب والقَليل والسَّيِّد والحَسَنة والسَّيِّئة: كلها صفات مشبهة عُبِّر بها عن أسماء ذوات للمبالغة.

فالصفة المشبّهة إذاً – شأنها شأن اسمي الفاعل والمفعول – تكون عاملة إذا دلّت على الحدث، وذلك حين تُستعمَل على بابها الوصفي. أما إذا استُعملت للدلالة على أسماء الذوات فلا تعمل، لأنها في هذه الحالة تفقد دلالتها على الحدث. وبناء على ذلك فلا حاجة للتقيّد بالشروط التي وضعها النحاة، ولا حاجة أيضاً للقول بأنها محمولة في عملها على اسم الفاعل.

اسم التفضيل:

وهو صفة تشتق من المصدر للدلالة على أن موصوفها قد تفوّق على غيره، في انتسابه إلى معنى مصدرها[٩٤]. نحو: أكثَر وأعَزّ في قوله تعالى: ﴿ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾[٩٥].

ويرى النحاة أن اسم التفضيل ينصب مفعولاً فيه، دون غيره من المفاعيل، وتمييزاً وحالاً، ويرفع فاعلاً مستتراً، ولا يرفع فاعلاً ظاهراً، على الأصحّ، إلا في مسألة الكحل، كقولهم: ما رأيتُ رجلاً أحسَنَ في عَينِهِ الكُحلُ منه في عَينِ زَيد[٩٦].

والذي يُلاحظ على اسم التفضيل أنه يعمل، كغيره من المشتقات الوصفية، لتضمُّنه معنى الحدث. فإذا فقدَ معنى الحدث فقدَ القدرة على العمل. فالحدث الذي يتضمَّنه يظهر أيضاً في صورتين:

- **الأولى** يكون فيها الحدث دالاًّ على حركة قابلة للانتساب إلى الأسماء. فيكون اسم التفضيل عاملاً. ويحصل ذلك حين يُستعمَل على بابه الوصفي، كما في قول جرير[٩٧]:

أبناؤهُنَّ أقلُّ قومٍ حُرمةً

عِندَ الشَّرابِ، وما لَهُنَّ عُقولُ

فقد نصب اسم التفضيل «أقلّ» ظَرف زمان «عند الشراب»، وتمييزاً هو «حُرمة».

- **والصورة الثانية** أن يتنحّى الحدث من صيغة اسم التفضيل، وتبقى ظلاله مُشعِرة به. ويَحصل ذلك حين يُستعمَل بمعنى أسماء الذوات، فيفقد دلالته على الحدث، ولا يكون عاملاً. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[٩٨]. فالحُسنَى: مؤنَّث الأحسَن. وهي الجَنّة باتّفاق. فهي اسم تفضيل عُبِّر به عن اسم الذات للمبالغة. وقال الحُطَيئة[٩٩]:

حَتّى إذا ما الصُّبحُ شَقَّ عَمُودَهُ

وعَلاهُ أسطَعُ، لا يُرَدُّ، مُنِيرُ

فأسطَع: اسم تفضيل بمعنى اسم الفاعل: السّاطِع للمبالغة، عُبِّر به عن اسم الذات لتوكيد المبالغة. وهو الضَّوء المُنتَشِر السّاطِع.

يُستنتج مما تقدم أن اسم التفضيل يعمل عمل فعله إذا دلَّ على الحدث، أما إذا استُعمل بمعنى أسماء الذوات فلا يكون عاملاً، لأنه في هذه الحالة يفقد دلالته على الحدث. وهذا يؤكّد فكرة أن العامل الحقيقي في الأفعال والمصادر والمشتقات الوصفية هو الحدث. وهذا يُغني عن التفصيلات التي دأب النحاةُ على تناولها، كما يُغني عن الشروط التي تمسّكوا بها.

* * * * *

من كل ما تقدّم يُستَنتَج أن الأسماء والأفعال تعمل لتضمّنها معنى الحدث. والحدث كما هو معروف ينتقل من المصدر إلى الأفعال والمشتقات الوصفية عبر الاشتقاق. فمسألة أن العمل أصل في الفعل، وفرع في الاسم، ليس لها ما يُسوّغها. أما كون الأفعال عاملة، في كلّ التراكيب التي تحلّ فيها، فهذا لا يعني أنها أصل في العمل، بل يعود إلى أنها في كافة استعمالاتها لا تفقد الدلالة على الحدث، على حين أن المصادر والمشتقات الوصفية قد تفقد، في كثير من الاستعمالات، دلالتَها على الحدث، فلا تكون عاملة. وذلك حين يُعبَّر بها عن أسماء الذوات. وهي في هذه الحالة لا تكون عاملة ليس لأنها لم تُشبِه الأفعال، بل لأنها فقدت دلالتها على الحدث.

وبناء على أن العامل هو الحدث يمكن الاستغناء عن كل الشروط التي وضعها النحاة لعمل المصادر والمشتقات الوصفية، لأن تلك الشروط كما ظهر سابقاً صادرة عن اعتقادهم بأن الفعل أصل في العمل، وأن الأسماء في عملها محمولة على الشبه بالأفعال. والشرط الوحيد لعمل الأسماء، الذي يُمكن الاحتكام إليه، هو دلالتها على الحدث. فكل ما يدلّ منها على الحدث يعمل، وكل ما يفقد معنى الحدث لا يعمل. والمصادر والمشتقات تفقد دلالتها على الحدث، فلا تكون عاملة، إذا استُعمِلت للتعبير عن أسماء الذوات. وفيما عدا ذلك تكون عاملة. وتعمل الأفعال وأسماؤها والمصادر والمشتقات الوصفية في كلّ الأسماء، التي يصحُّ نسبة الحدث إليها.

الحواشي:

١- ينظر سيبويه: الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط٢، مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٨٨، ١: ١٢.

٢- السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. دون تاريخ. ١: ٥١٤.

٣- ابن السراج: الأصول في النحو. تحقيق: الدكتور عبد الحسين الفتلي. ط٤. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٩٩، ١: ٥٤.

٤- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله: نتائج الفكر في النحو. تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض. ط١. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٢، ص ٢٠١.

٥- الرضي: شرح الكافية. دراسة وتحقيق: الدكتور يحيى بشير مصري. ط١. جامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض ١٩٩٦. القسم٢، ص ٧٠٦.

٦- ينظر العكبري: اللباب في علل البناء والإعراب. تحقيق: غازي طليمات وعبد الإله نبهان. ط١. دار الفكر. دمشق ١٩٩٥، ١: ٢٧٧.

٧- الرضي: شرح الكافية. القسم٢، ص ٧٠٩-٧١٠.

٨- يُنظر السهيلي: نتائج الفكر في النحو ص ٥٢- ٥٤.

٩- الآية ١٠ من سورة طه ؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، راجعه: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥، ١١: ٩٢.

١٠- الآية ٢٠٥ من سورة البقرة ؛ والعكبري، أبو البقاء: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط٢، دار الجيل، بيروت١٩٨٧، ص ١٦٧ ؛ وأبو حيان: البحر المحيط، بعناية: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٩٩٢، ٢: ٢١٦ و ٤٢٧.

١١- التبريزي: شرح المعلقات العشر، تحقيق:الدكتور فخر الدين قباوة، ط١، دار الفكر، دمشق١٩٩٧، ص٢٧٢.

١٢- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٠٧ ؛ وابن هشام: شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لم تُذكر دار النشر وتاريخه، ص ٢٨١.

١٣- ينظر الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧١٠.

١٤- ابن مالك: شرح الكافية الشافية، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي، ط١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٩٨٢، ص ١٠١٢ - ١٠٢٠ ؛ والرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٠٧ ؛ وابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٨١.

١٥- يُنظر في مناقشة هذه الشروط: قباوة، الدكتور فخر الدين: وظيفة المصدر في الاشتقاق والإعراب ط١، دار القلم، حلب ٢٠٠٧، ص١٨٥ - ١٩٥.

١٦- ابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠١٥. ويُحابي: بمعنى يُحيي، وبها: أي بالماء، والجَلْد: القويّ، والحازم: الحكيم الضابط، والمَلا: التراب، وضَربة الكفّين: كناية عن التَّيمّم، والشاعر يصف مسافراً معه ماء، فتيَمَّم وأحيا بالماء نفسَ راكِبٍ كادَ يموت عطشاً، والبيت لا يُعرف قائله.

١٧- ديوانه بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، ط٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٠٩.

١٨- الآية ٢٨ من سورة الروم.

١٩- ديوانه ص ٢٤٤.

٢٠- الآية ٨ و ٩ من سورة الطارق ؛ والزمخشري: الكشاف، ترتيب وضبط وتصحيح: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، دون تاريخ، ٤: ٧٣٥.

٢١- ديوانه ص ٦٦١.

٢٢- قباوة: وظيفة المصدر في الاشتقاق والإعراب ص ١٩٢.

٢٣- ابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠٢٤.

٢٤- المصدر نفسه ص١٠٢٥.

٢٥- يُنظر قباوة: وظيفة المصدر في الاشتقاق والإعراب ص ١٨٨ - ١٨٩.

٢٦- ديوانه، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص ١٢٩.

٢٧- قباوة: وظيفة المصدر في الاشتقاق والإعراب ص ١٨٨.

٢٨- يُنظر: سيبويه: الكتاب ١: ١٨٩- ١٩٢ ؛ وابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠١٢.

٢٩- الآية ١٤ و ١٥ من سورة البلد ؛ ومكي بن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، ط١، دار البشائر، دمشق ٢٠٠٢، ٢: ٢٥٦.

٣٠- ديوانه، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢، ص ٢٨٨.

٣١- ديوانه ص ٢٤٠.

٣٢- من شواهد سيبويه الخمسين التي لا يُعرف قائلها، يُنظر سيبويه: الكتاب ١: ١٩٢؛ وابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠١٢.

٣٣- الزجاجي، أبو القاسم: أمالي الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢٢٨ ؛ وياقوت الحموي: معجم الأدباء، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣، ص ١٨١٢؛ والأشباه والنظائر ١: ٩.

٣٤- ديوانه ص ٢٢٦.

٣٥- ديوانه ص ٢١٦.

٣٦- الآية ٩٥ من سورة المائدة.

٣٧- الآية ١١ من سورة النحل.

٣٨- ديوانه، عني به: عبد الله إسماعيل الصاوي، ط١، مطبعة الصاوي، مصر ١٩٢٦، ص ٢٨.

٣٩- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٠٣.

٤٠- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٠٦.

٤١- المصدر نفسه، القسم٢، ص ٧١٠.

٤٢- الأشموني: شرحه على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٥٥، ص ٢٩٥- ٢٩٦؛ وابن عقيل: شرحه على

الألفية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت ٢٠٠٥، ٢: ١٢٢، ويُقصد بالصفة: النعت والحال والخبر.

٤٣- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٨٥.

٤٤- الآية ٢٥ من سورة النمل.

٤٥- الآية ٢١ من سورة يوسف.

٤٦- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٩٢.

٤٧- التبريزي: شرح المعلقات العشر ص ٦٥.

٤٨- الجرجاني، عبد القاهر: المفتاح في الصرف، تحقيق: الدكتور علي توفيق الحمد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧، ص ١٥؛ وابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠٢١؛ وابن هشام: شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق وشرح: محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت ١٩٩٢، ص٢٠١.

٤٩- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٩٢.

٥٠- العكبري: اللباب ١: ٤٣٧؛ وابن مالك: شرح الكافية الشافية ص ١٠٢٧؛ والرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٢٤؛ وابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٨٥.

٥١- الآية ٢٥ من سورة الأحزاب؛ ومكي بن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن ٢: ١٢٨.

٥٢- ديوانه ص ١٠٧.

٥٣- ديوانه ص ٥١٢، والبَزّ: السلاح.

٥٤- الآية ١٨ من سورة الكهف.

٥٥- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٢٨.

٥٦- الآية ٢٤ من سورة العنكبوت.

٥٧- الآية ١٥ و١٦ من سورة الذاريات؛ والعكبري: التبيان في إعراب القرآن ص ١١٧٩.

٥٨- الآية ٢٧ من سورة فاطر؛ ومكي بن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن ٢: ١٤٢.

٥٩- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٨٨، والبيت لا يُعرف قائله.

٦٠- المصدر نفسه ص ٢٨٩، والبيت لا يُعرف قائله.

٦١- سيبويه: الكتاب ١: ١١١؛ والعكبري: التبيان ص ٤٤١.

٦٢- الراعي النميري: شعره وأخباره، تحقيق: ناصر الحاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦٤، ص ٢٩؛ وسيبويه: الكتاب ١: ١١١؛ وابن منظور: لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٢، مادة هيج.

٦٣- ديوانه ص ٨٨٩.

٦٤- ديوانه، شرحه: عدنان زكي درويش، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٤، ص ١٤٥.

٦٥- الآية ١٢٥ من سورة البقرة.

٦٦- يُنظر في تفصيل مجيء اسم الفاعل ومبالغته بمعنى أسماء الذوات: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء١ من المجلد ٨٢، ص ١١٧- ١٢٢.

٦٧- الآية ٧٩ من سورة يونس.

٦٨- المبرد: الكامل، تحقيق: الدكتور محمد الدالي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧، ص ١٢٨٢.

٦٩- العكبري: التبيان ص ٥٦٥ و٨٨٩.

٧٠- ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ٢: ٢٥٨.

٧١- يُنظر في هذا التعليل: العكبري: اللباب ١: ٤٣٧؛ والرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٢٤.

٧٢- ينظر الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٢٤.

٧٣- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ١٨٠.

٧٤- ابن الشجري، هبة الله بن علي: أمالي ابن الشجري، تحقيق: الدكتور محمود الطناحي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٢، ٢: ٢٢٠.

٧٥- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٤١؛ وقباوة: تصريف الأسماء والأفعال، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٩٨، ص ١٥٦.

٧٦- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٤٢؛ وابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٢٩٦.

٧٧- ديوانه صنعة السكري، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٠، ص ٢٢٨، ويُعوِز: يُصبح ذا عَوَز، أي: يفتقر.

٧٨- ديوانه ص ٥٥٤.

٧٩- الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

٨٠- الآية ٢٤ من سورة يونس؛ وأبو عبيدة: مجاز القرآن، تحقيق: الدكتور فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨، ١: ٢٧٧.

٨١- ابن هشام: الجامع الصغير في النحو، تحقيق: الدكتور

أحمد محمود الهرميل، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٥٩.

٨٢- ديوانه بشرح ثعلب، تحقيق: الدكتور فخر الدِّين قباوة، دار الفكر، دمشق ١٩٩٦، ص ٢٨٣.

٨٣- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٤٥ ؛ و ابن عقيل ٢: ١٢٣.

٨٤- ابن عقيل ٢: ١٢٤.

٨٥- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص ٧٤٧.

٨٦- ديوانه ص ٤٩.

٨٧- ديوانه ص ٦٥٧.

٨٨- ديوانه، تحقيق: الدكتور سيد حنفي حسنين، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٢٣، ص ١٢٣.

٨٩- ديوانه ص ٥٧٦.

٩٠- الآية ٢ من سورة النساء.

٩١- الآية ٤٠ من سورة هود.

٩٢- الآية ٢٥ من سورة يوسف.

٩٣- الآية ٢٢ من سورة الرعد ؛ والقرطبي ٩: ٢٧٠.

٩٤- الرضي: شرح الكافية، القسم٢، ص٧٦٥.

٩٥- الآية ٢٤ من سورة الكهف.

٩٦- ابن هشام: شرح شذور الذهب ص ٤١٤- ٤١٥.

٩٧- ديوانه ص ١٠٢.

٩٨- الآية ٩٥ من سورة النساء؛ وأبو حيان: البحر المحيط ٤: ٣٨.

٩٩- ديوانه برواية ابن السكيت، تحقيق: الدكتور نعمان محمد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧، ص ١٤٧.

المصادر والمراجع

الأشموني، أبو الحسن ت بعد ٩٠٠هـ: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٥٥.

التبريزي: أبو زكرياء يحيى بن علي ت ٥٠٢هـ: **شرح المعلقات العشر**، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، ط١، دار الفكر، دمشق ١٩٩٧.

الجرجاني، عبد القاهر ت ٤٧١هـ: **المفتاح في الصرف**، تحقيق: الدكتور علي توفيق الحمد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧.

جرير ت١١٠هـ: **ديوانه بشرح محمد بن حبيب**، تحقيق: نعمان أمين طه، ط٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦.

جميل بثينة ت٨٢هـ: **ديوانه**، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

ابن جني، أبو الفتح عثمان ت٣٩٢هـ: **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.

حسان بن ثابت ت٥٤هـ: **ديوانه**، تحقيق: الدكتور سيد حنفي حسنين، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٢٣.

الحطيئة ت٤٥هـ: **ديوانه برواية ابن السكيت**، تحقيق: الدكتور نعمان محمد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي ت٧٤٥هـ: **البحر المحيط في التفسير**، بعناية: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٩٩٢.

الراعي النميري ت٩٠هـ: شعره وأخباره، تحقيق: ناصر الحاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦٤.

الرضي، رضي الدين الأستراباذي ت٦٨٦هـ: **شرح الرضي لكافية ابن الحاجب**، دراسة وتحقيق: الدكتور يحيى بشير مصري، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٩٩٦.

الزجاجي، أبو القاسم ت٣٣٧هـ: **أمالي الزجاجي**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر ت٥٢٨هـ: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ترتيب وضبط وتصحيح: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، دون تاريخ.

زهير بن أبي سلمى: **ديوانه بشرح ثعلب**، تحقيق: الدكتور فخر الدِّين قباوة، دار الفكر، دمشق ١٩٩٦.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل ت٣١٦هـ: **الأصول في النحو**، تحقيق: الدكتور عبد الحسين الفتلي، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٩.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ت٥٨١هـ: **نتائج الفكر في النحو**، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر ت١٨٠هـ: **الكتاب**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٨.

السيوطي، جلال الدين ت٩١١هـ: **الأشباه والنظائر في النحو**، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دون تاريخ.

ابن الشجري، هبة الله بن علي ت٥٤٢هـ: **أمالي ابن الشجري**، تحقيق: الدكتور محمود الطناحي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٢.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى ت٢١١هـ: **مجاز القرآن**، تحقيق: الدكتور فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين ت٦١٦هـ:

التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط٢، دار الجيل، بيروت١٩٨٧.

اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي طليمات وعبد الإله نبهان، ط١، دار الفكر، دمشق ١٩٩٥.

الفرزدق، همام بن غالب ت ١١٠هـ: **ديوانه**، عني به: عبد الله الصاوي، ط١، مطبعة الصاوي، مصر ١٩٣٦.

قباوة، الدكتور فخر الدين:

تصريف الأسماء والأفعال، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٩٨.

وظيفة المصدر في الاشتقاق والإعراب، ط١، دار القلم، حلب ٢٠٠٧.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت٦٧١هـ:

الجامع لأحكام القرآن، راجعه: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥.

كثير عزة ت١٠٥هـ: ديوانه، شرحه: عدنان درويش، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٤.

كعب بن زهير ت٢٦هـ: **ديوانه** صنعة السكري، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة١٩٥٠.

لبيد بن ربيعة العامري ت٤١هـ: **ديوانه**، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢.

ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله ت ٦٧٢هـ: **شرح الكافية الشافية**، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي، ط١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٩٨٢.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٦هـ:

الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: الدكتور محمد الدالي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧.

مكي بن أبي طالب القيسي ت٤٣٧هـ: **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، ط١، دار البشائر، دمشق ٢٠٠٢.

ابن منظور، محمد بن مكرم ت٧١١هـ: **لسان العرب**، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٢.

ابن هشام، جمال الدين بن يوسف الأنصاري ت ٧٦١هـ:

الجامع الصغير في النحو، تحقيق: الدكتور أحمد محمود الهرميل، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٠.

شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لم تُذكر دار النشر وتاريخه.

شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق وشرح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت ١٩٩٢.

ياقوت الحموي ت٦٢٦هـ: **معجم الأدباء**، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣.

المعنى بين التراث البلاغي القديم والفلسفات النقدية الحديثة؛ نحو تقويم جمالي للمفهوم

د. مصطفى الطوبي
جامعة ابن زهر - أغادير - المغرب

توضيحات أولية:

يعتبر المعنى من المواضيع الدقيقة جدا في الدراسات البلاغية والأسلوبية والنقدية الحديثة، وإن كانت نظرية المعنى ملازمة أصلا للفلسفات النقدية بحسب توجهاتها وقناعاتها. ويمكن أن نجزم أن كل من قال في الأدب أو نظرية الأدب قد تعرض لظاهرة المعنى بشكل من الأشكال. ويمكن أن نجزم أيضا أنه لم يحصل هناك حسم في معنى المعنى في الأدب سواء في القديم أو الحديث، ولم يتم استيعاب هذا المعنى بالشكل المناسب. فنحن نسمع في النقد القديم عن المعنى المقابل للفظ، وهو ما يمكن أن ينصرف إلى المعنى المجرد. وقد ارتبط المعنى في هذا الإطار بالماهية في تصورها الفلسفي القديم، ،وفي الوقت نفسه نسمع عن المعنى الفني الذي يستقي مادته من اللفظ والصورة، والتركيب، والواقع، وأمور أخرى نعد منها ولا نعددها. ونسمع عن المعنى التاريخي المتوقف عن ردود فعل القراء إزاء الظاهرة الأدبية على اختلاف الأزمنة والأمكنة. ونسمع عن المعنى الأدبي الموجود في المكان الافتراضي بين النص والمتلقي. ثم إننا من جهة أخرى نسمع عن ضروب من المعاني المتوقفة إما عن نفسية المبدعين، أو مجتمعاتهم، أو عن تواريخهم، أو عن أحوالهم. ونسمع أيضا عن المعنى النصي البحت، أو المعنى الموضوعاتي، أو المعنى الشكلاني. فكل هذه التوجهات المنهجية هي في أصلها اجتهادات في محاصرة المعنى الأدبي. وقد شعر النقاد بهذا الاختلاف في تحديد المعنى وفي تحديد اللفظ أيضا، فأعادوا النظر في مجموعة من المسلمات النقدية التي كان ينطلق منها الدارسون، يقول الدكتور مصطفى ناصف في هذا الباب: " تستعمل كلمة المعنى في الكتابات العربية القديمة استعمالات متعددة هي على التقريب:

١-الغرض الذي يقصد إليه المتكلم.

٢-الفكرة النثرية العامة المتخلفة في شرح القصيدة أو نثرها.

٣-الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة. ٤-التصورات الغريبة والأشباه النادرة.

على حين تستعمل كلمة اللفظ على الخصوص في دلالتين اثنتين:

١ -ما نسميه التكوين الموسيقي وإيقاع العبارات.

٢ -الصورة الدقيقة للمعنى، وما تنطوي عليه من تفصيلات تهمل غالبا في التعبير النثري

المقابل"[١].. وإذن فنحن لا يمكن أن نطمئن إلى مفهوم واحد في المعنى، ولا يمكن أن نقبل باللغة الواصفة القديمة التي كانت في غالب الأحيان لغة تعميمية..ومهما يكن من أمر فنحن يمكن أن نقول إن المعنى في شتى صوره قد أسهم بنصيب الأسد في تشعير النص الأدبي، إذ ليست هناك مدرسة نقدية قد غضت الطرف عن المعنى سواء في القديم أو الحديث، وفي المقابل يمكن أن نجزم أن معنى هذه المعاني قد اختلفت من تصور نقدي إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، حتى إننا يمكن القول إن تصور المعن N في هذه النظريات قد ارتبط بنصيب كبير بتصور الأدب في ذاته، إذ لا يمكن أن نقدم مفهوما للمعنى في غياب مفهوم الأدب.. فكما أن الأدب قد وسمه التنوع والاختلاف فكذلك المعنى..

مفهوم المعنى في التراث البلاغي القديم

يمكن القول إن المعنى في جانب من العرف البلاغي القديم كان مرتبطا بمعطيات عديدة.. فهو قد ارتبط بالحقيقة أو الواقع من جهة، وارتبط بالشعر من جهة أخرى من حيث موضوعاته، أو صوره، أو إيقاعه.. ففي الجانب الأول نقول إن المعنى الأدبي كان يحاكم من خلال الواقع، وكان يقبل الصدق والكذب على النحو الذي يوجد عليه الخبر اليومي. ومقولة الأصمعي "أعذب الشعر أكذبه" تدل على هذا الأمر؛ إذ تظهر بشكل واضح أن المعنى عار من فلسفة مخصوصة بالأدب. وهو الأمر الذي أشار إليه ابن سلام الجمحي حينما قال في وضع الشعر: "وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ، ولا حجة في عربية، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج.. "[٢] فهؤلاء النقاد القدامى قد ربطوا بين الأدب والواقع بشكل واضح لا غبار عليه، ومن هذا المنطلق فالمعاني هي المعطيات الواقعية التي تصورها لغة الشعر..ونقول بخصوص الإشكالية التقليدية للمعنى إن الناس قد انقسموا إزاء المعنى فرقا، فمنهم من ذهب إلى أسبقية المعنى على اللفظ، ومنهم من ذهب إلى أسبقية اللفظ على المعنى، ومنهم من ذهب إلى الموازاة بين اللفظ والمعنى، ومنهم من رفض هذه الثنائية وانتصر لأمر آخر في معالجة المعنى تجعل هذا الأخير مرتبطا بالاستعمال اللغوي كما هو الأمر عند عبد القاهر الجرجاني الذي جعل المعنى مرتبطا بالنظم.. وهذا أمر اجتره الغادي والبادي، وقد لطنا منه كلام كثير..ولا بأس أن نعرج على بعض التصورات في هذا الباب..

تصورات تقليدية في قضية اللفظ والمعنى

يمكن القول منذ البداية، وتماشيا مع ما أسلفنا من كون المعنى مفهوما عائما، إنه ليس هناك رأي مستقر لدى النقاد القدامى في أمر المعنى. فنحن لا يمكن أن نجزم أن هؤلاء النقاد كانوا مناصرين للفظ مائة في المائة، أو كانوا مناصرين للمعنى مائة في المائة.ثم إننا لا نكاد نستقر على رأي في أمر اللفظ مثلا.. فبالرغم من أن هناك فئة كبيرة تنتصر للفظ في المقام الأول، وتقول بأولوية اللفظ على المعنى.. فهذه الفئة تنتصر للمعنى في أحيان أخرى، ولكن بتصور خاص لهذا "المعنى"..فحينما يعتبر الجاحظ أن المعاني ملك مشترك بين الناس، وإنما العبرة في اللفظ في مقولته المشهورة: ".. ذهب الشيخ[٣] إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع وكثرة

المعنى بين التراث البلاغي القديم والفلسفات النقدية الحديثة؛ نحو تقويم جمالي للمفهوم

الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير.." [1] فإنه في مكان آخر ينتصر للمعنى. يقول أبو الفرج الأصفهاني: "تذاكروا يوما شعر أبي العتاهية بحضرة الجاحظ إلى أن جرى ذكر أرجوزته المزدوجة التي سماها ذات الأمثال فأخذ من حضر ينشدها حتى أتى على قوله:

يا للشباب المرح التصابي

روائح الجنة في الشباب

فقال الجاحظ للمنشد قف ثم قال:انظروا إلى قوله: "روائح الجنة في الشباب"، فإن له معنى كمعنى الطرب الذي لا يقدر على معرفته إلا القلوب، وتعجز عن ترجمته الألسنة إلا بعد التطويل، وإدامة التفكير، وخير المعاني ما كان القلب إلى قبوله أسرع من اللسان إلى وصفه" [5]..وهذا يدل دلالة لا تقبل الرد من أن المعنى الذي أراده الجاحظ في هذا الباب ليس هو المعنى المقصود في قوله "المعاني مطروحة في الطريق"، فالمعنى هنا هو معنى نمطي مرتبط بالعرف الشعري، وقد اتفق النقاد على أنواع هذه المعاني المعتادة التي ينمو من خلالها الإبداع..ويتأرجح ابن قتيبة بين اللفظ والمعنى، وإن كان الباحثون قد جعلوه مناصرا للمعنى. ويظهر ذلك جيداً في تقسيمه الشعر إلى أربعة أضرب:

- ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه
- ضرب منه حسن لفظه وحلا فإذا فتشته لم تجد هنا فائدة في المعنى
- ضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه
- ضرب منه تأخر معناه وتأخر لفظه [6]

وأما أبو هلال العسكري ففي اللحظة التي يقول فيها ناهجا نهج الجاحظ في إعطاء الأولوية للألفاظ على حساب المعاني: "وليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ونزاهته وبهائه وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف، وليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صوابا ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدمت" [7] فإنه يذهب في موطن آخر مذهبا آخر مظهرا أهمية المعنى في نسيج الشعر "وليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم، والصب على قوالب من سبقهم" [8] أي أن العسكري بالرغم مما قيل عنه من أنه لفظيا في التصور التقليدي لهذه الإشكالية فإنه لم يكن لينسى المعنى، ولكن المعنى الشعري أو المعنى المرتبط بالغرض، وعلى هذا الأساس فنحن مدفوعون إلى التمييز بين المعنى الشائع العام الذي قال فيه: "المعاني يعرفها العربي والعجمي" والمعنى الشعري الخاص الذي يدخل في إطار مفهوم التقليد والذي قصده بقوله: "وليس لأحد..غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم".. وقد انتبه الشعراء أنفسهم إلى هذا المعنى النصي الدقيق، ، وهو ما قصده عنترة في قوله:

هل غادر الشعراء من متردم

أم هل عرفت الدار بعد توهم

وبالجملة يمكن القول إن هناك تيارا نقديا قديما كان يميز بين معنيين :معنى مستقر في النفوس ومعنى كائن في الشعر ذاته. يقول الدكتور مصطفى ناصف بهذا الشأن: "الناقد أو اللغوي القديم يقول فلان عنده معنى قائم في نفسه

واضح ولكنه لا يجد كفاءة من اللفظ الواضح. هذه هي ثنائية وصورته الحسنة في القلب، هذه ثنائية المعنى المطروح في الطريق والصياغة التي تجوده... عبارة الجاحظ وعبارة الرماني والخطابي والآمدي والجرجاني وأبي هلال العسكري ترجع كلها إلى هذا الموقف من اللغة، موقف وضحه الجاحظ في رسالته الجد والهزل.." (٩). ونحن بالمقابل بالرغم من أننا قد نقف على عدد من مناصري المعنى من مثل أبي عمرو الشيباني، وابن قتيبة، وابن طباطبا، فإن هؤلاء لم يتغافلوا الصياغة ..فها هو أبو حيان التوحيدي ينتصر لفلسفته في المعنى دون أن ينسى الصياغة "يقول أبو حيان التوحيدي هناك خلاف بين اللفظ والمعنى، ولكن أبا حيان متفلسف يرى اللفظ بائدا على الزمان.." (١٠).

والحقيقة أن المسألة إنما ترتبط بالتأسيم أو بالتعبير الدقيق في النقد القديم، فنحن لا نجد الاستمرار في اجترار ثنائية اللفظ والمعنى، وإنما الأصوب أن نتحدث عن ثراء مصطلح المعنى في النقد العربي القديم، واحتماله لدلالات عديدة تفهم من السياق.. وربما نفهم من المعنى النصي أو المعنى الخاص الأغراض الشعرية.. وها هو حازم القرطاجني يذهب هذا المذهب من أن المعاني إنما تنصرف إلى أغراض الشعر، وهي عنده طبقات، يقول:" فقد تبين أن أغراض الشعر أجناس وأنواع تحتها أنواع.فأما الأجناس الأول فالارتياح والاكتراث وما ترتب منهما نحو إشراب الارتياح الاكتراث أو إشراب الاكتراث الارتياح، وهي الطرق الشاجية.والأنواع التي تحت هذه الأجناس هي:الاستغراب والاعتبار والرضى والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء.والأنواع الأخر التي تحت تلك الأنواع هي:المدح والنسيب والرثاء... فمعاني الشعر على هذا التقسيم ترجع إلى وصف أحوال الأمور المحركة إلى القول أو إلى وصف أحوال المتحركين لها أو إلى وصف أحوال المحركات والمحركين معا..." (١١).وقد تولى حازم القرطاجني الحديث عن المعاني، وأنحاء وجودها، ومواقعها، وكيفية التئام بعضها ببعض. ويفرق بين العديد من المعاني؛ من مثل المعاني الجمهورية، والمعاني العلمية، والفنية، ونحوها..وهكذا يكون في تفصيله للأغراض الشعرية قد رد بشكل غير مباشر على إقران الشعر بالكذب، وقد انتصر لنوع من المعاني في صنعة الشعر هي الأغراض الشعرية وما تفرع عنها..

ويعرض القاضي الجرجاني إلى تفاعل النصوص في ذهن الشاعر، وتفاعل المعاني التي تحويها النصوص مع مقدرته الخاصة وشاعريته. وهو يؤمن بإمكانية توليد معنى جديد من معنى سابق أي أنه يتحدث عن المعاني المبتكرة في إطار هذه المعاني الشعرية المتداولة بين الشعراء.. وعبر النقاد عن هذا التداول في القديم بمصطلح السرقات الأدبية والنسج على منوال الآخرين، ، يقول القاضي الجرجاني بهذا الخصوص:" السرق – أيدك الله داء قديم، وعيب عتيق، ومازال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ؛وكان أكثره ظاهرا كالتوارد الذي صدرنا بذكره الكلام..ثم تسبب المحدثون في إخفائه بالنقل والقلب ؛وتغيير المنهاج" (١٢) وبذلك يستطيع الشاعر تجاوز ما هو مألوف متوقع إلى ما هو جديد مبتكر، وهو ما يستطيعه إلا الماهرون ممن يجعلون المشترك مخترعا والمعنى المخترع عند القاضي الجرجاني هو طريقة الترتيب واختيار الألفاظ والخصوصية في الزيادة.. يقول القاضي

الجرجاني: "وقد يتفاضل متنازعو هذه المعاني بحسب مراتبهم من العلم بصنعة الشعر، فتشترك الجماعة في الشيء المتداول، وينفرد أحدهم بلفظة تستعذب، أو ترتيب يستحسن، أو تأكيد يوضع موضعه، أو زيادة اهتدى لها دون غيره؛ فيريك المشترك المبتذل في صورة المبتدع المخترع"(١٣) وهذا الكلام يؤكد لنا بوضوح أن هذا المعنى حتى في صورته المشتركة التي تطالها السرقة هو معنى فني مختلف عن المعاني المطروحة في الطريق..

وأدرك ابن رشيق القيرواني هذا الأمر بشكل دقيق واستوعب هلامية المعنى في الاستعمال النقدي، فبادر إلى التمييز بين ضربين من المعنى؛ المعنى العام والمعنى الخاص يقول "واتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز، وتركه كل معنى سبق إليه جهل، ولكن المختار له عندي أوسط الحالات"(١٤). ونلاحظ أن ابن رشيق بهذا الاقتراح قد وضعنا بإزاء سنن قرائي تفاعلي. هناك مرحلة السرقة، وهناك مرحلة الإبداع. الشاعر لا يمكن أن يلجأ إلى السرقة بشكل كامل، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن يبدع من الفراغ إنها حقا رؤية دقيقة جدا للعملية الإبداعية تفصل في المعنى بشكل نسلم معه أن هناك ضربين من المعنى؛ المعنى المرتبط بالسرقة والمعنى المرتبط بالإبداع..

أما عبد القاهر الجرجاني فقد تدارك النقد العربي بنظرية النظم الشهيرة رادا بها على أنصار اللفظ وأنصار المعنى على حد سواء. يقول: "قد بلغنا في مداواة الناس من دائهم وعلاج الفساد الذي عرض في آرائهم كل مبلغ وانتهينا إلى كل غاية وأخذنا بهم عن المجاهل التي كانوا يتعسفون فيها إلى السنن اللاحب ونقلناهم من الآجن المطروق إلى النمير الذي يشفي غليل الشارب ولم ندع لباطلهم عرقا ينبض إلا كويناه ولا للخلاف لسان ينطق إلا أخرسناه ولم نترك غطاء على بصر ذي عقل إلا حسرناه"(١٥).. وهكذا فقد ربط عبد القاهر الجرجاني تحقيق القول بالبلاغة، والفصاحة، والبيان، والبراعة في القول، وغير ذلك من هذه الأمور التي لا يستطيعها إلا الحاذقون ولا يستقيم ذلك إلا بالإتيان بالمعنى من جهته الصحيحة ثم اختيار اللفظ المخصوص لها. يقول في هذا الأمر: "ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ويختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية"(١٦). والحق أن "المعنى" عند عبد القاهر الجرجاني هو نتيجة تفاعل بين معاني الألفاظ من ناحية ومعاني النحو من ناحية أخرى.وهو يختلف عن الغرض بالشكل الذي يوحي به المعنى عن الجاحظ أي الفكرة العام قبل أن تصاغ في أسلوب بعينه. .وهو من جهة أخرى يركز على السياق في تحقيق جمال القول، ففي قوله تعالى:وقيل يا أرض ابلعي ماءك، ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين(١٧)، يلاحظ الجرجاني أن إعجاز الآية إنما مرده إلى ارتباط الكلم بعضه ببعض فتم لها بذلك النظم، ويوضحه قائلا: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظه في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"(١٨). وفيما يخص العلاقة بين اللفظ والمعنى فهو يقول: "إن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتا وأصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب

فيها ترتيب ونظم.وأن يجعل لها أمكنة ومنازل وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك"[19]. فالنظم عند عبد القاهر الجرجاني إذن هو توخي معاني النحو. والنحو له معنى خاص هو نسق منطقي في ترتيب المعاني: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها "[20]..وهكذا يمكن القول إجمالا إن عبد القاهر الجرجاني قد صاغ نظريته وفق المحاور الآتية:

- ترتيب المعاني في النفس

- ترتيب الألفاظ الدالة عليها وفق معاني النحو التي تطابق الفكر اللغوي لدى المتكلم يقول: "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ولا تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما..إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ"[21]. وينحو عبد القاهر الجرجاني من جهة أخرى إلى المعادلة بين المعاني النفسية ومعاني النحو يقول "العلم بمواقع المعاني في النفس هو علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق"[22]..ومن منظور تواصلي يمكن القول إن العناصر التواصلية كلها حاضرة في خطاب عبد القاهر الجرجاني النقدي؛ فهناك المتكلم، والمخاطب، والكلام، والسياق..ويسهم المخاطب، هو بدوره، في بناء المعنى بهذا الشكل أو ذاك فهو الذي يطلع على المزية في الكلام، وإنما يصل إلى ذلك بالاستدلال توخيا للوصول إلى القصد في التعابير المجازية، وتقدير المحذوفات، وإرجاعها، وترجيح وجه النظم المناسب لقصد المتكلم عند تعدد الاحتمالات النظمية في الكلام، ، فالمخاطب يكون مستدلا ومستنبطا لمقاصد المتكلم، ومؤولا لكلامه، وكاشفا عن المزية في كلامه..وإجمالا نقول إن المعنى عند عبد القاهر الجرجاني هو محصلة تفاعل العلاقات النحوية داخل النظم أو بالتعبير الحديث "الأسلوب" يقول في توضيح هذا الأمر: " واعلم أن مَثَلَ واضع الكلام مثل من يأخذ من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض، حتى تصير قطعة واحدة.وذلك أنك إذا قلت:ضرب زيد عمروا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس:وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده يعني المخاطب أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل، الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي حصول التعلق.وإذا كان الأمر كذلك فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من عمرو وكون يوم الجمعة زمانا للضرب، وكون الضرب ضربا شديدا، وكون التأديب علة للضرب:أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد "ضرب" إلى "زيد" وإثبات "الضرب" به له، حتى يعقل كون "عمرو" مفعولا به. وكون يوم الجمعة مفعولا فيه، وكون ضربا شديدا مصدرا، وكون التأديب مفعولا له – من غير أن يخطر ببالك كون "زيد" فاعلا للضرب ؟

وإذا نظرنا وجدنا ذلك لا يتصور:لأن عمرا مفعول لضرب وقع من زيد عليه، ويوم الجمعة زمان لضرب وقع من زيد، وضربا شديدا بيان لذلك الضرب كيف هو وما صفته، والتأديب علة وبيان أنه كان الغرض منه.وإذا كان كذلك بان منه وثبت؛ أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد،

المعنى بين التراث البلاغي القديم والفلسفات النقدية الحديثة؛ نحو تقويم جمالي للمفهوم

لا عدة معان، وهو إثباتك زيدا فاعلا ضربا لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا ؛ولهذا المعنى نقول إنه معنى واحد "[٢٣] ولعل هذا الكلام سابق لأوانه، وهو يوحي بنظرية أسلوبية جديرة بهذا الاسم، استطاعت أن تتخلص من النظرة البدائية للغة الأدبية التي تحتكرها في الغشاء اللغوي والمعني التي تحيل عليها إلى تصور جمالي ناضج يجسد وقع النص في تماسكه بل وذوبانه في بعضه..وإشارة عبد القاهر الجرجاني إلى التعلق هو تأكيد أهمية النص الأدبي في ذاته قبل النظر في دلالته القريبة أو البعيدة..

ثنائية المعنى المجرد والمعنى الفني

يبدو أن ثنائية المعنى واللفظ لا تستوعب الظاهرة المدروسة. وهي الوقوف بحقيقة المعنى في التراث الأدبي والنقدي القديم. فكثيرة هي التصورات المتداخلة التي لا تكاد تستقر على رأي من الآراء. ولذلك لجأ مجموعة من الباحثين[٢٤] إلى التمييز بين المعنى المجرد والمعنى الفني. والمقصود بالمعنى المجرد الفكرة المجرة المبتعدة عن النص. ولذلك فإن هذا المعنى يشتبه بالمادة الخام المنفصلة عن الصياغة. وتأتي الصياغة في صورة منفصلة عن هذه المادة ولها مميزات منفصلة عنها، ويتميز المعنى المجرد أيضا بالعمومية والتداول وهو يرتبط إلى حد ما بالصور البلاغية المتوفرة في الشعر، والمتكررة على ألسنة المبدعين. ثم إن هذا المعنى المجرد يجب أن يهيأ نثريا في نفوس الشعراء قبل أن يصاغ صياغة شعرية أسلفنا الحديث عن استقلاليتها.. ولقد " كان التجريد هو السمة الأساسية للفكرة أو المعنى في نظر نقادنا القدماء، فلقد كانت للفكرة لديهم استقلالها عن الصياغة الفنية في الشعر ذلك الاستقلال الذي يتمثل في إيمانهم بسبقها عن تلك الصياغة، وفيما اتسمت به من خصائص وسمات تتميز بها عنها.. "[٢٥]..أما ما يخص المعنى الفني وهو بيت القصيد في هذا الباب فهو التنبيه على أن هناك زمرة من النقاد الحاذقين قد نفذوا إلى جوهر المعنى، واتقوا القشور في التصورات النقدية الجوفاء، وذهبوا إلى أن المعنى الحقيقي هو ذاك الذي يتم عن طريق الصياغة، وهو يتميز بالامتزاج بالصورة والثراء والتأثير الفني والتجدد على النحو الذي ذهب إليه حسن طبل في كتابه الآنف الذكر[٢٦]..واعتبارا للمعطيات المذكورة نقول إن إشكالية اللفظ والمعنى بحاجة إلى مزيد من الصقل.فالمعنى بصورته المطروحة مفهوم عائم يتسع لمجموعة من المصطلحات الدقيقة التي لا يسعنا إلا أن نعلن ضرورة إعادة قراءة المشاريع النقدية القديمة بمزيد من التحري والدقة، إذ إننا يمكن أن نقول إن الجاحظ كان لفظيا وفي الوقت نفسه كان من أنصار المعنى، فلفظيته إنما ترتبط بعلاقة الصياغة بالمعاني المجردة أو الأفكار.. وهكذا يمكن أن نقرأ مشاريع نقدية أخرى من منطلق أننا لا نقرأ في هذه المشاريع إلا وجها من الوجوه..

المعنى البلاغي

البلاغة هي الوجه الجلي الذي كشف لنا بشكل دقيق عن الصورة الثانية للمعاني التي تنزاح عن الأفكار المجردة إلى الصياغة أو الصورة. فالصورة هي معنى مرتبط باللغة ارتباطا دقيقا، ومرتبط أيضا بالغرض بشكل أثار انتباه النقاد القدامى .فالصوغ أو الصنعة التي يقوم بها الأديب للمعاني المجردة أو للمعاني المطروحة في الطريق كما قال الجاحظ عبر اللغة هي التي من شأنها أن

تلفت نظر القارئ لمعنى آخر هو المعنى النصي الصميم الذي يزدان بالتشبيهات والاستعارات وغيرها..قال عبد القاهر الجرجاني: "فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها أو يجعلون المعاني كالجواري، والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشي المحبر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة، إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف فاعلم أنه يصفون كلاما قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه عن طريق معنى المعنى، فكنى وعرض ومثل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب ووضع كل شيء في موضعه، وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنى به وشبه ومثل، لما حسن مأخذه، ودق مسلكه، ولطفت إشارته، وأن المعرض وما في معناه ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني كمعنى قوله:فإني جبان الكلب مهزول الفصيل الذي هو دليل على أنه مضياف، فالمعاني الأول المفهومة من نفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك، والمعاني الثواني التي يومأ إليها بتلك المعاني هي التي تكسى تلك المعارض، وتزين بذلك الوشي والحلي"[٢٧].. ويقول عبد القاهر الجرجاني أيضا في معنى التمثيل: "وكذلك تقول للرجل يعمل في غير معمل "أراك تنفخ في غير فحم، وتخط على الماء "فتجعله في ظاهر الأمر كأنه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك في فعلك كمن يفعل ذلك.وتقول للرجل يُعمِل الحيلة حتى يميل صاحبه إلى الشيء قد كان يأباه ويمتنع منه: "ما زال يفتلُ في الذرة والغارب حتى بلغ منه ما أراد "، فتجعله في ظاهر اللفظ كأنه كان منه فَتل في ذروة وغارب، والمعنى على أنه لم يزل يرفق بصاحبه رفقا يشبه حاله فيه حال الرجل يجيء إلى البعير الصعب فيحكه ويفتل الشعر في ذروته وغاربه، حتى يسكن ويستأنس.."[٢٨].ويقول في معنى الاستعارة "وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك "رأيت أسدا "على قولك:رأيت رجلا لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته أنك قد أفدت في الأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيدا وتشديدا وقوة في إثباتك له هذه المساواة، وفي تقريرك لها.فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى، بل في إيجابه والحكم به "[٢٩]..

وهكذا فقد كان عبد القاهر الجرجاني سباقا إلى طرح المعاني الثواني في هذا البعد البلاغي ويذهب الأستاذ إدريس بلمليح إلى أن المعنى الثاني أصل والمعنى الأول فرع عند عبد القاهر الجرجاني: "..المعنى الثاني ليس مجرد نقل للألفاظ من المعاني التي وضعت لها في أصل اللغة إلى معان جديدة يريدها المستعمل؛ وإنما المعنى الثاني تصور في ذهن المتكلم يتوسل إلى نقله إلى المتلقي بالمعنى الأول"[٣٠] وإدريس بلمليح إنما أراد أن يؤسس تصورا خاصا للمعنى الشعري يقوم على الاستقلالية إذ لا معنى لتبعية المعنى الثاني للمعنى الأول إلا من باب أولوية الأول على الثاني وهذا أمر مردود في التصور الفني للشعر والواقع أن هذا التقسيم للمعنى لم يكن مستوعبا للتصورات الدقيقة التي كانت رائجة للمعنى ففي الشكل الفني معنى خاص بالشكل الذي تحدث عنه الأسلوبيون الوضعيون عن معنى الشكل الفني، وهكذا..والمعنى الثاني عند عبد القاهر الجرجاني الذي لخص به الصور الفنية هو وجه جمالي للمعنى إذ لا وجود له إلا في دائرة التقبل إذ يعمد القارئ من خلال التقليد إلى رد فعل تواصلي تفاعلي يخلق من خلاله هذا الإثراء للنص الأدبي المفتوح.. وأعتقد أن عبد

القاهر الجرجاني كان سباقا إلى هذه الفلسفة الجمالية في معمارية النص الأدبي. وهي فلسفة تراعي حركية القراءة وشروط التقبل لمعنى جديد على أنقاض المعاني المألوفة..

مفهوم المعنى في النقد الحديث

يمكن القول إن المعنى قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالمنهج في النقد الحديث. فنحن نتحدث عن معنى الأدب، في إرادة منا للإمساك بسر الأدب، وسر القراءة، وسر الجمال الكامن في النصوص الأدبية.. فقد انصرف المعنى إلى تاريخ النص أو بيئته، أو صاحبه، أو نفسية صاحبه، أو المجتمع الذي أنتجه، ولم ينظر إلى الأدب إلا على أساس أنه صدى لهذه المعطيات..إن المعنى في النقد الحديث إنما هو مؤسس على تصور خاص للأدب والمعطيات المحيطة به.. ففي الفلسفات الأسلوبية انصرف المعنى إلى النظرة إلى اللغة وإلى اللغة الأدبية المتسمة بالفردية بوجه خاص.. وهكذا فإذا كان "شارل بالي" يركز على الوحدات النصية في المقام الأول تليها العناصر الذهنية والعاطفية في التعبير،[31] فإن الأسلوبية المثالية قد أعطت الأولوية للشكل الداخلي أو الروح..فقد تكلم "كروتشه" عن وحدة النص، ورفض النظرة البلاغية التجزيئية إلا أنه ركز عن الطاقة الشعورية الشخصية، مفندا بذلك نظرية المعنى اللغوي المستقل. فاللغة هي أرض موات إنها أجساد ثاوية محنطة[32]. وما دامت اللغة بهذه الصورة فإن المعنى متضمن أصلا في الشعور العاطفي لمستعمل اللغة.وكان" فوسلير" متحمسا أيضا للجانب الروحي في اللغة[33].. وينصرف المعنى في منهج الدائرة الأسلوبية عند" سبتسر" إلى حدس الظاهرة الأسلوبية اللافتة للنظر، واختبار هذه الظاهرة بالقراءة والبحث عن الشواهد الأسلوبية التي تدعمها[34]. .ويأتي" أمادو ألونسو" إلى الاستمرار في مبادئ "بالي" وذلك بالتمييز بين الدلالة المنطقية والعناصر العاطفية في اللغة؛ "فالدلالة هي الإشارة المقصودة للشيء وهي عمل منطقي؛ فدلالة كلمة شمس هي الإشارة إلى كوكب الشمس..بيد أنه بالإضافة إلى الدلالة على هذا الواقع فإنها عندما ينطق بها الإنسان تفهمنا أو توحي لنا بأشياء أخرى من أهمها الواقع النفسي الحر للشخص "[35].. ويميز بين الشكل الداخلي والشكل الخارجي، معتبرا أن المعنى كامن في العلاقة بين الشكل الخارجي والشكل الداخلي منظورا إليها من زاوية المدلول. فالدال عند "أمادو ألونسو "هو مادة "قابلة للتسجيل الطبيعي والصعوبة الوحيدة التي تعترضنا فيه هو ما يتضمنه مما لا يحصى من العلاقات.أما المدلول فليس سوى حدسنا الخاص بالقصيدة.. ويرى أن مراحل المعرفة الشعرية ثلاث:القراءة والنقد والعلم.. فاللذة الجمالية الصافية، والشعور الذي تنحو القصيدة إلى توصيله، ينبغي أن يكونا بريئين سابقين على أي تحليل، نابعين من ذوق الشعر، وجديرين بأن يرتجف لهما كل قارئ حساس عندما يتضمخ بماء الشعر العذب والمعذب في نفس الوقت"[36]..

و يعتبر" هانس روبير يوس "معنى الأدب عبارة عن تقارب النص والتلقي.. إنه بنية متحركة لا يمكن أن تفهم إلا في تحقيقاتها التاريخية المتوالية. ومن هنا يمكن التمييز بين فعل الأثر الأدبي، ورد الفعل الذي أنتجه من خلال تلقيه.. فالمعنى بهذا الشكل هو ما يقوله النص، ولكن بمعنى دقيق جدا، إذ يتوخى منه أن يكون منفتحا على معان كثيرة. وبهذا الشكل، سيصبح المعنى هو التعدد في المعنى..

ولهذا فـ"يوس "يتحدث بشكل أدق عن التكوين التفاعلي للمعنى. ويتطلب التكوين التفاعلي للمعنى تواصلا على مستويي الشكل والمعنى؛ يعني أنه ينبغي أن يكون للموضوع الجمالي خاصية الشكل الفني وخاصية الجواب، ومن هنا يستطيع الأثر الأدبي أن يقول للأجيال اللاحقة شيئا معينا ذلك لأنه فوق شكله اللازمني يتوفر على قيمة فنية تسمو على الوظيفة العملية للغة التي تجعل العمل شاهدا على فترة محددة. وتبقى مفتوحة وحاضرة على الرغم من الزمن الذي يمر ويتغير. وثنائية السؤال والجواب تبقيان في أغلب الأحيان كامنين[٣٧].. إن المعنى في النص الأدبي هو مخالف للمعنى في النص الديني. إنه بنية مفتوحة يتطور فيها معنى لم ينعكس، ولكنه يتحقق في موازاة مع التفاعلات المتوالية التي تتأسس على ثنائية سؤال جواب..

أما المعنى عند "إيزر" فهو يرتبط أولا بمشائية القراءة بمعنى أن المعنى كامن وراء أنشطة القراء اللامتناهية.. وهو يرتبط من جهة أخرى بالجمالي والفني، وبالتحديد واللاتحديد، ، وهكذا لا يمكن للمعنى أن يتطابق مع النص أو التحقيق لأنه يوجد في مكان افتراضي بينهما، الأمر الذي يفضي إلى حركية القراءة أو بناء المعنى. فالمعنى غير موجود إذن،[٣٨] إنه غير متوفر بشكل مسبق لا في النص ولا عند القارئ. وهكذا فالذي يبحث عن المعنى في فلسفة "إيزر" عليه أن يضع في الاعتبار قطبين يسهمان معا في بنائه؛ القطب الفني والذي يمثله النص نفسه، والقطب الجمالي؛ والذي يمثله الإدراك الذي يحققه القارئ. فالموقع الحقيقي للمعنى أو للأدب هو المكان المفترض بين النص والقارئ والذي يبقى مفتوحا لكل الأزمنة والأمكنة.. ولذلك فالتركيز على نفسية القارئ وحدها، أو على تقنيات الكاتب وحدها ليست مجدية في تعقب معنى الأثر الأدبي، لأن المعنى في معناه الأصح إنما يأتي من انتهاك التقليد عبر انحرافات تسمى الفراغات. وهذه الفراغات هي التي تحرك عملية التواصل من أجل بناء المعنى " إن الشيء المفقود في المشاهد التي تبدو تافهة والثغرات التي تبرز من الحوارات هو ما يحث القارئ على ملء الفراغات بالانعكاسات ؛يجذب القارئ داخل الأحداث ويضطر إلى إضافة ما يفهم مما لم يذكر. وما يذكر لا يكون له معنى إلا كمرجع لما لم يذكر. إن المعاني الضمنية وليس ما يعبر عنه بوضوح هي التي تعطي شكلا ووزنا للمعنى. "[٣٩] وهذا فإن المعنى عند "إيزر" مرتبط بالفراغ بشكل لا فت للنظر، وهو يرتبط بمسار بناء المعنى "إن الفراغ الذي ينتقل من مكان إلى آخر مسئول عن سلسلة من الصور المتصادمة، ويؤثر بعضها في البعض الآخر خلال مدة القراءة. وتفرض الصور الملغية نفسها على الصورة التي تليها، ولو أن المقصود من هذه الأخيرة هو تصحيح ما ينقص الأولى. وهكذا تلتحم الصور في متتالية، وبسبب هذه المتتالية يصبح معنى النص الأدبي حيا في مخيلة القارئ "[٤٠] ويصبح المعنى عند "إيزر" في نهاية المطاف حقيقة غائبة، أو هو غير مجسد في النص، إنه صورة.. فالمعنى لا يمكن أن يكون إلا صورة ؛أي أنه لا يوجد بالضرورة في ثنايا العمل أو بين سطوره. وهو ما يوجب على القارئ والناقد أن يغير من موقفه تجاه العمل بضرورة التخلي عن الفرضيات التي ينطلق منها ليتمكن من تمثل الوقع الذي يرمي إليه معنى العمل. إن علاقة القارئ بالعمل يجب أن تتغير في نظر" إيزر "ما دام أن المعنى هو صورة في الأصل، وبأنه يجب التخلي عن

المنطلقات التي تقوم فيما تقوم عليه على الفصل بين الذات والموضوع، أي ذات تبحث عن حقيقة أو معنى خارج عنها ومؤطر داخل مرجعية معينة. إن هذه النظرة في اعتبار "إيزر" مؤسسة على غياب كل ذاتية والحال أنه ما دام المعنى يتقدم في شكل صورة فإن الذات لا يمكن أبدا أن تغيب.."[11].. وهكذا نلاحظ في هذه الفلسفات تقدما نوعيا في الإمساك بمفهوم المعنى، ، ليصبح المعنى حسب هذه النظريات حاضرا غائبا معاصرا ومفتوحا على الأزمنة والأمكنة والأطياف المتقبلة بحسب ألوانها الثقافية والإديولوجية..

المعنى المنوذجي وتوجيه المعنى

لم يبق هناك معنى واقعي في النقد الحديث بالمفهوم الدقيق للكلمة، وإنما أصبحنا نتحدث عن المعنى النموذجي، فمعنى الأدب في النقد الحديث أصبح مرتبطا بالنموذج، إذ إن الواقع الفعلي أصبح متجاوزا في النظريات الحديثة[12] والبنيات المركزية إنما هي محاكاة للواقع بشكل من الأشكال.. المعنى المنمذج يسري في جانب كبير منه على النظام المنمذج الذي هو أصلا نظام فني له نساق مرجعية خاصة به، إن المعنى المنمذج ليس نقلا للواقع، وإنما هو نموذج لعالم المراجع المتمثلة في الدلالة اللغوية العامة[13].. يقول الأستاذ إدريس بلمليح: " ومعنى هذا أنه إذا تأملنا مختلف الأنظمة الإشارية التي قد نتعرض لها بالبحث والدراسة في ضوء علم السيمياء الحديث، فإننا نستخلص لا شك أنها أنظمة تنمذج العالم بطرق مختلفة. ويمكننا أن نميز تمييزا أوليا بين هذه الأنظمة تبعا لدرجة تجريدها بالنسبة لمجموع ما يكون محتواه ؛ أي بالمقارنة إلى جملة ما تنظمه وتستوعبه من أشياء وموضوعات وقضايا، لا بد من أن تشكل التأويل الطبيعي والعادي لإشارات النظام وعلاقاته المختلفة بما يسعى إلى تنظيمه.."[14] وهذا كلام يظهر معاصرة دقيقة للأدب..فالأدب حسب هذا الرأي ذو معنى خاص..أقصد أننا إذا سلمنا بأن المعنى يبنى في الأدب، وإذا سلمنا أن النص في مبناه يرتبط ببنيات مركزية يحتفظ بها المتلقي من خلال تعامله المستمر مع الواقع، فإن السؤال الذي يطرح هو عن نوعية هذا المعنى.. هل نسلم بأن المعنى، وإن في صورته النموذجية والأدبية، مستقل عن الاحتكار الإديولوجي واليومي؟، أم أن المعنى وإن تبوأ مكانا خاصا في إطار الأدب يظل موجها بشكل مسبق؟..إن النماذج التي يمكن أن نقف بها في التراث الأدبي التي انزاحت عن معيارية المعنى ظلت وفية لهذا التوجيه المدروس.. ومثال ذلك "كليلة ودمنة" لابن المقفع التي لا يمكن أن ننكر أداة الرمز الكامنة فيها بحيث إنه كتاب يرمي إلى النصح الخلقي، قبل أن يكون عملا فنيا لافتا للنظر في صورته الجمالية..

التقويم الجمالي:

بناء على ما أسلفنا أريد أن أطرح من جديد إشكالية نوعية المعنى و قيمة المعنى في الأدب.. أعتقد بأن الموضوع قد تم تناوله في الفلسفة وفي علم النفس والأنتربولوجيا ولكن وفق فلسفات مختلفة. . لنميز أولا بين ضربين من المعنى لا بد من التعامل معهما في إطار الحديث عن المعنى :المعنى النموذجي والمعنى النصي؛ فأنا أريد بالمعنى النموذجي المعني الذي يرتبط بالبنيات المركزية التي تنمذج الواقع، ولا تعكس الواقع وأريد بالمعنى النصي المعنى الفني أو الأسلوب. وهما متداخلان، بحيث إنهما يكونان كلا موحدا هو المسئول عن الجمال في النص. وأعتبر أن

هذا الفهم يشكل الذخيرة الأولية في سنن القراءة ؛إذا لا يمكن أن يشتغل القارئ بتفكيك شفرة النص عبر تواصل تفاعلي منتج دون أن يضع في اعتباره هذا المعطى.. المعنى إذن هو رحلة البحث عن الأدب أو بالأصح عن أدبية الأدب.. ويبقى المعنى غائما طالما أن هناك آدابا كثيرة تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة..لا أحد يمكن أن يتجرأ لكي يحاصر المعنى طالما أن هناك معاني كثيرة تستمر في إثارة شهوة القراء باختلاف الأزمنة والأمكنة، وأيضا باختلاف الإيديولوجيات والعقليات والطبائع، والبيئات، والمستويات الفكرية تماما مثل دوغمائية اللغة في تسريب معنى الوجود إلى مستعمليها.. إذ للغة سطوة وسلطة مقدرة على متنفسيها.والناس بالأصح ينظرون إلى الكون عبر لون اللغة..لا يختلف النقاد، في قضية المعنى، عن نوعية المعنى الأدبي، أو أبجدية التقبل لهذا المعنى، أو خصوصيات هذا المعنى، وإنما عن البنيات المركزية وموجهات المعنى.فالموجهات تختلف بالأساس فلسفيا، وعقديا، وإديولوجيا، وبيئيا، وتاريخيا، وجغرافيا..إن مدرسة كونسطانس الألمانية حينما أولت اهتماما كبيرا التاريخ، فلكونها انتبهت لهذه التيمة في إحداث تغيير نوعي في معنى الأدب.والناس حينما أولوا الأدب الأسطوري أهمية بالغة فلكونهم عجزوا عن تفسير كثير من الظواهر المحيطة بهم. والقراء في القارة الأوربية الباردة حينما كانوا يتملون بأدب الصحراء اللافح فلكونهم رأوا فيه النموذج البيئي الذي يتوقون إلى الاستمتاع به، وقس على ذلك في أمور كثيرة مرتبطة بأحوال الناس.

حينما حاول "إيزر" محاصرة بناء المعنى فإنه لم يتدخل في نوعية المعنى، وإنما كان يشرع فقط لأبجدية القراءة بصرف النظر عن نوعية المعنى.. هذا تماما صلب الإشكال النقدي العالق بخصوص المعنى، وقد جسده "إيزر" بطريقة جوانية بالتنحي عن الخوض في هذا الأمر.. هل يجوز أن نقول هذه هي البنيات المركزية النموذجية لتوجيه المعنى في الأدب، أم نقول إن كل البنيات المركزية وكل الحيوات المعاشة هي صالحة بشكل من الأشكال لتوجيه معنى من المعاني هو ما نصطلح عليه المعنى في الأدب..ونحن يمكن أن نتصدى لهذا الأمر، ولكن بالوقوف على مجموعة من المسلمات:

١ – هناك شبه إجماع على أن المعنى غير متجانس بين أوساط المتقبلين للأدب ويرجع ذلك إلى اختلاف فلسفاتهم في الحياة، وبيئاتهم، ومجتمعاتهم، وأديانهم، وتواريخهم، وإكراهات الظرفية التاريخية، ونحو ذلك..

٢ – هناك أطروحات نقدية تجسد هذا التعالق بين المعنى وفلسفة الحياة من مثل الأسلوبية المثالية، والأسلوبية الوضعية، ونظرية الشكلانيين الروس، والنظرية الماركسية في الأدب، والنظريات البنيوية باختلاف أنواعها، ونظريات التلقي وغيرها..

٣– هناك تطور وتغير لمعنى الأدب باختلاف الأزمنة والأمكنة..

٤–هناك تصور للأدب ذو بعد عقدي لدى كل الأديان..إذ لكل ديانة سماوية أو وضعية أثرها في رسم حدود المعنى في الأدب.. ونجد في الإسلام تصوراً خاصاً للأدب مبنياً على الإيمان والعمل الصالح[١٥]. والمفهوم من هذا الكلام أن المعنى الأدبي في الشعر يجب ألا يكتفي بالابتكار في التعامل مع البنيات المركزية من

المعنى بين التراث البلاغي القديم والفلسفات النقدية الحديثة؛ نحو تقويم جمالي للمفهوم

قبيل أن امرأ القيس قد سبق الشعراء إلى أشياء ابتدعها في قول الشعر، ولكن في تمحيص نوعية هذه الأشياء وتكون المثل الإسلامية العليا هي النموذج في بناء لبنات الشعر..وقد شعر النقاد والشعراء على حد سواء بأن المقصود هو الصدق في قول الشعر وعدم التغني بالرذائل وأعراف الجاهلية..وفي اللحظة التي كان فيها مجموعة من النقاد يتسلحون بنظريات أجنبية في تفسير الأدب أصبحوا، وفق أدبيات الكتابة نفسها القابلة للتنوع، يذودون عن الإسلام في تفسير معنى الأدب كما حصل للأستاذ إدريس الناقوري..

وبالرغم من أن هذا الباحث قد أبقى على بعض المخلفات المنهجية مثل تصنيف الخطابات كيفما كان نوعها إلى إيديولوجيات، وهو أمر يرتبط في حقيقة الأمر بالمصطلح أو أداة الاشتغال. فهو قد أنصف الدين من حيث حديثه عن جانب واحد منه هو الجانب الاجتماعي؛ فالدين جاء ليحارب القهر والاستغلال بكل أشكاله، ولم يكن يوما سببا في تخلف الآداب أو الثقافات. وأنصف الشعر من حيث تركيزه على الرسالة التاريخية التي أداها في الإسلام، على النحو الذي أداها في فترات أخرى يقول: "ومعالجة قضية الإسلام والشعر من وجهة نظر أحادية دينية باعتبار العلاقة بين الإسلام والشعر هي في المقام الأول علاقة بين نوع معين من الاديولوجيا إيديولوجيا دينية وبين الفن، ولكن بهدف الطعن في الدين الإسلام والانحياز إلى جانب الفن الشعر أو نقدية تعتمد معياري الجودة والرداءة أو الغزارة والندرة، فيها تجن على الإسلام والشعر معا، وإغفال للعنصر الجوهري في القضية أعني طبيعة الصراع الذي نشب بين الجاهلية والإسلام، بسبب ظهور الإسلام طبعا. "[١٦] ويسهم هذا الطرح في ربط الإسلام بالتاريخ في حين أننا نجد مفكرين آخرين يخرجون الإسلام من التاريخ، ويجعلونه خطاباً لا تاريخياً حينما تلغى المعطيات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، التي كمنت وراء ظهوره[١٧]!!!!

وقد عايش هذا الهاجس إدريس الناقوري حتى جعله يقتنع ويدافع على أن الإسلام لم يسهم في ازدهار الأدب فقط، بل أدى إلى تطور المعارف والعلوم في مجالات متعددة[١٨]. ولعل الإشكالية التي أسيل حولها حبر كثير لدى النقاد الأوائل ألا وهي إشكالية اللفظ والمعنى، إنما مردها إلى قضية الإعجاز في اللفظ أو المعنى... فكان للإسلام فضل تطور هذه المباحث والعلوم.

واعتباراً لهذه المعطيات نقول إن التمييز بين الأدب والخطابات الأخرى بما في ذلك الخطاب الديني أصبح معطى متجاوزاً. وأن الأخذ بثقافة معينة في صلب ممارسة الأدب إذا لم يكن مقبولا نظريا فهو حقيقة عملية يمارسها الناس، وينتصرون لها بالرغم من كل الاعتبارات الأخرى..فنحن نقول إذن إن اختيار ثقافة معينة أو أديولوجيا معينة لتكون أرضية أولية للبنيات المركزية في الأدب هو أمر صحي ومقبول والدليل القاطع على ذلك أن رفض الإديولوجيا الدينية في ممارسة الأدب لم يأت بتاتا في يوم من الأيام من نظرة علمية صرفة، وانما كان يفد دائما من إديولوجيا مخالفة..ولا مجال للحديث عن العلم في الأدب..إننا نقول بصورة أخرى إن البحث عن المجتمع في المعنى المنمذج هو أمر صحي ومقبول في أعراف القراءة، واقصاء الإديولوجا في مجتمعية النص هو تكريس لأديولوجية أخرى.من هذا المنطلق نقول إنه لا بأس

أن ينطلق الأديب من هويته الإيديولوجية، والعقدية، والاجتماعية، والتاريخية، والبيئية، ونحو ذلك شريطة أن يحترم المسلمات الآتية:

- أن الخطاب الأدبي هو لغة مستقلة عن الخطاب اليومي.
- أن هناك بنيات مركزية مستوحاة أصلاً من المعطيات المذكورة آنفا يبقى الأدب حائما حولها في نوع من المرونة واللباقة لا يستطيعها إلا الأدباء المطبوعون..
- أن المعنى في الخطاب الأدبي قسمان؛ قسم ينصرف إلى الشكل الفني ومدى التجديد في التقليد، وقسم ينصرف إلى المجتمع من خلال التأويل..

وعلى هذا الأساس نكون قد دافعنا على استقلالية لغة الأدب وإيحائيتها من جهة وعلى مجتمعيتها من خلال البنيات المركزية من جهة أخرى..إذ لا بد بعد الاستمتاع الجمالي والنشوة الفائقة بالنص الأدبي أن نبدأ في بناء المعنى العميق أو أن نبدأ في التأويل، ، والمعنى العميق هو وجه من أوجه المعنى في الأدب الذي يتسم بالتنوع والانفتاح..

الحواشي:

١- نظرية المعنى في النقد العربي الدكتور مصطفى ناصف دار الأندلس الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م ص: ٣٨.

٢- طبقات فحول الشعراء ج١ ص:٤

٣- يقصد أبا عمرو الشيباني.

٤- الحيوان ج ٢ ص:١٣٠ -١٣٢

٥- الأغاني، ج٣ ص ١٢٨.

٦- الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمود شاكر، دار الحديث القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٩٨ م ص:٦٤ -٧٠.

٧- كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت: ١٩٨٦ م ص:٨٧-٨٨

٨- نفسه، ص:٢٠٢.

٩- نظرية المعنى في النقد العربي، الدكتور مصطفى ناصف، ص:٤٢.

١٠- المرجع نفسه ص:٤٢، ٤١.

١١- منهاج البلغاء وسراج الأدباء حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، ص: ١٢-١٣.

١٢- الوساطة ص: ٢١٤.

١٣- الوساطة ص:١٨٦.

١٤- العمدة ٢ -١٠٢٩، دلائل الإعجاز، ص:٢٦٦

١٥- دلائل الإعجاز، ص٩٧.

١٦- سورة هود الآية: ٤٤.

١٧- دلائل الإعجاز، ص:١٠٢.

١٨- نفسه ص:١٠٦.

١٩- نفسه، ص: ١٢٧.

٢٠- نفسه، ص: ٥٣ -٥٤.

٢١- نفسه، ص: ٥٤.

٢٢- نفسه، ص:٢١٣ -٢١٤.

٢٣- ينظر مثلا كتاب حسن طبل "المعنى الشعري في التراث النقدي"..

٢٤- طبل، المعنى الشعري في التراث النقدي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ص: ١١٣.

٢٥- المعنى الشعري في التراث النقدي، ص:١٤٩.

٢٦- دلائل الإعجاز، ص:٢٦٣-٢٦٤.

٢٧- نفسه، ص:٦٩.

٢٨- نفسه، ص:٥٢.

٢٩- المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٩٥ ص٣٢٦.

٣٠- علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته د صلاح فضل منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م ص:٢٧.

٣١- المرجع السابق الذكر، ص:٤١.

٣٢- المرجع المذكور، ص:٤٩.

المعنى بين التراث البلاغي القديم والفلسفات النقدية الحديثة؛ نحو تقويم جمالي للمفهوم

٣٣- المرجع المذكور ص: ٥٢.

٣٤- المرجع المذكور ص:٦٦.

٣٥- المرجع المذكور ص:٧٥.

36- Pour une esthétique de la réception Hans Robert Jauss , Ed.Gallimard 1978 p.247 .

37- L'acte de lecture Iser , Pierre Mardage éditeur 1985 p41

٣٨- مجلة دراسات لسانية أدبية العدد ٧ التفاعل بين النص والقارئ ترجمة الجيلالي الكدية ص:١٠

٣٩- نفسه ص:١٥.

٤٠- نفسه "الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند إيزر". ص:٥٠ -٥١.

٤١- تنظر أطروحة الأستاذ بلمليح" المختارات الشعرية.." .

42- la structure du du texte artistique youri Lotman Gallimard paris 1973.. page 85

٤٣- المختارات الشعرية..ص:٩٢.

٤٤- قال الله تبارك وتعالى والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون .

٤٥- وأيضا نجد أحاديث تزكي هذا الموقف الشرعي مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن امرئ القيس: "ذاك رجل مذكور في الدنيا منسي في الآخرة شريف في الدنيا خامل في الآخرة يجيء يوم القيامة معه لواء الشعراء يقودهم إلى النار..".

٤٦- نفسه. ص:.٥٨.

٤٧- مشروع رؤية جديدة..ص:١٥٥.

٤٨- يقول إدريس الناقوري: "ومن الثابت أن تأثير الإسلام على الحياة واستمرار الحوار الثري والبحث العلمي الدقيق في مسألة الإعجاز القرآني، كان من الأسباب الداعية إلى الاهتمام بالمصطلحات العلمية وبمفردات اللغة ومن ثم إلى ظهور وتطور المصطلحات النقدية والبلاغية"

مراجع البحث

- الأغاني أبو الفرج الأصفهاني المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة.
- الحيوان، الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون مطبعة الحلبي، القاهرة.
- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر . مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- الشعر والشعراء لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمود شاكر دار الحديث القاهرة الطبعة الثانية: ١٩٩٨م.
- طبقات فحول الشعراء محمد بن سلام الجمحي قرأه وشرحه أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر .
- علم الأسلوب : مبادئه وإجراءاته، د.صلاح فضل، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت:١٤٠٥ هـ= ١٩٨٥م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت لبنان الطبعة الخامسة:١٩٨١م.
- كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت: ١٩٨٦م.
- مجلة دراسات لسانية أدبية العدد ٧ - الرباط- التفاعل بين النص والقارئ ترجمة الجيلالي الكدية..
- المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، -الرباط، ١٩٩٥م.
- المعنى الشعري في التراث النقدي، حسن طبل، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ إنسانية ١٩٩٥.
- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط طيب تيزيني، دار دمشق ط:٥، ١٩٨١م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية.
- نظرية المعنى في النقد العربي، الدكتور مصطفى ناصف، دار الأندلس الطبعة الثانية: ١٤٠١ هـ=١٩٨١م.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي الطبعة الرابعة: ١٩٦٦م.

مراجع باللغة الأجنبية :

Iser ,L'acte de lecture, Pierre Mardage éditeur: 1985

Jauss Hans Robert, Pour une esthétique de la réception, Ed

Gallimard: 1978.

Lotman youri, la structure du du texte artistique Gallimard

Paris: 1973..

الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي
صاحب تجربة المدارس النظامية
محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي

أ. د. علي أجقو
جامعة بسكرة - باتنة-الجزائر

مقدمة :

من خلال هذا المقال سنحاول تسليط الضوء على أحد الوجوه السياسية **والعلمية البارزة في التاريخ الإسلامي ألا وهو** الوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي، الذي كان **له دورا بارزا في ظهور السلاجقة كقوة رئيسة مؤثرة على مسرح الأحداث في المشرق الإسلامي، لم تسهم في تغير الأوضاع السياسية وحسب، بل أيضا ساهمت بفاعلية في خلق نهضة علمية بالغة الأثر، يرجع الفضل للوزير نظام الملك في التأسيس لها وتنفيذها.**

لقد تكرست الدولة السلجوقية كقوة عسكرية مؤثرة وفاعلة بعد هزيمة الروم في معركة ملاذ كرد عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، في عهد السلطان ألب أرسلان واتسع نطاقها في عهد ابنه السلطان ملكشاه، لتبلغ أقصى امتداد لها من أفغانستان شرقا إلى آسيا الصغرى غربا وبلاد الشام جنوبا.

لقد ظهر، في زمن السلطان ألب أرسلان، الوزير قوام الدين أبو علي الحسن بن علي بن إسحق بن العباس

المعروف بنظام المُلك الطوسي، ولد في نواحي طوس في بلدة نوقان سنة ٤٠٨هـ، حفظ القرآن ودرس الحديث والفقه على المذهب الشافعي، كما تنقل في طلب العلم بين أصفهان، بغداد ونيسابور. ثم رحل إلى غزنة وعمل في الديوان السلطاني، ثم دخل في خدمة الوزير أبا علي بن شاذان بإخلاص وفاعلية، وبعد وفاة هذا الأخير عينه السلطان ألب أرسلان وزيرا.

ولما توفي السلطان نجح نظام الملك في التغلب على خصوم ملكشاه وتثبيته في السلطنة. وبقي الوزير في منصبه عشرين سنة أمضاها في إدارة شؤون الدولة، وبناء المدارس، ونشر العلم وخدمة أهله.

لقد بذل الوزير جهودا مضنية للنهوض بالحركة العلمية وتجديدها، ومن ثمّ قام بتأسيس المدارس النظامية في كل من بغداد والبصرة والموصل وغيرها من الأماكن، وتعدُّ نظامية بغداد أولى هذه المدارس. لقد كان لهذه المدارس أثر كبير في الحياة العقلية الإسلامية وفي التنظيم التعليمي، الذي أسس لنظام تربوي جديد يقوم على أساس التخصص وأيضا توفير البيئة المناسبة للعلم والتحصيل العلمي للعلماء والطلبة على حد سواء. وتعد تجربة المدارس النظامية أول تجربة ناجحة في مؤسسة التعليم وإشراف الدولة على شؤونه، حيث كان حرص الوزير شديدا على أن تؤدي هذه المدارس الرسالة التي أنشئت من أجلها ومن بينها التصدي للنفوذ المتزايد للمذهب الشيعي.

ومن خلال ما سبق سنحاول طرح التساؤلات الآتية:

من هو الوزير نظام الملك؟ ما حقيقة تجربة المدارس النظامية ؟ كيف نقيم تجربة المدارس النظامية وأيضاً إنجازات هذا الوزير العلمية والثقافية؟

أولا- الوزير نظام الملك: السيرة الشخصية:

لقد ارتبط نجاح ملكشاه في إدارة شؤون الدولة بوزيره نظام الملك، الذي لعب دورا مهما في ازدياد قوة الدولة السلجوقية، واتساع نفوذها وازدهار حركاتها الثقافية، كما يؤكد على ذلك غالبية المؤرخين والباحثين، وهو ما أكسب السلاجقة احترام المسلمين وتقديرهم.

فمن هو نظام الملك؟

١- المولد والنشأة:

هو قوام الدين أبو علي الحسين بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي الملقب بخواجة بزك أي نظام الملك، ولد في بلدة صغيرة من نواحي طوس تسمى نوقان في الحادي والعشرين من ذي القعدة ٤٠٨هـ، الموافق لإبريل سنة ١٠١٨ للميلاد. وكان أبوه من الدهاقين، أي رؤساء الفلاحين، وتوفيت أمه زمرد خاتون من عائلة آل حميد الدين الطوسي الذين كان أكثرهم وزراء[1]، وهو رضيع فكان أبوه يطوف به على المرضعات فيرضعنه حتى شب[2]، وقد عُني به أبوه فتعلم العربية وحفظ القرآن الكريم وهو في سن الحادية عشر وألم بالفقه على مذهب الإمام الشافعي وسمع الحديث باصفهان من محمد بن علي بن مهريزد الأديب، وأبي منصور شجاع بن علي بن شجاع، وبنيسابور من أبي القاسم القشيري، وببغداد من أبي الخطاب بن البطر،كما جلس للإملاء ببغداد في مجلسين أحدهما بجامع المهدي بالرصافة، والآخر بمدرسته، وزيادة على ذلك درس الآداب التي تتعلق بأمور الحكم.

ولما تركه أبوه رحل إلى بلاد خراسان ووصل إلى غزنة في صحبة بعض المتصرفين، وبدأ أمره في خدمة أبا علي بن شاذان وزير السلطان ألبَ أرسلان الذي أحبه لما رأى فيه من العفة والأمانة والتقوى، وأوصى به السلطان عند وفاته، فقربه السلطان إليه ونصبه وزيرا مكانه.اتصل نظام الملك بداود بن ميكال شقيق طغرل بك، وكان يحكم خراسان، وعمل معه فأعجب بكفاءته وإخلاصه، فألحقه بحاشية ابنه ألب أرسلان، وقال له: «اتخذه والدًا، ولا تخالفه فيما يشير به».

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أنه كان لنظام

الملك صديقي دراسة هما: حسن بن صباح وعمر الخيام. وأقسم جميعهم على مساعدة بعضهم في حال نجاح أحدهم في حياته وتوليه لمنصب رفيع. كان النجاح الأول من نصيب نظام الملك، الذي احتل منصبا رفيعا يتمثل في وزير السلطان السلجوقي. لم ينسى نظام الملك قسمه الذي قطعه مع أصحابه، وعليه فقد أمر بصرف راتب ثابت للشاعر عمر الخيام بينما أسند لحسن بن صباح منصبا رفيعا في الدولة. لكن، حدث ما لم يكن بالحسبان. فقد تمكن حسن بن صباح من منافسة نظام الملك في السلطة مما اضطر الأخير لطرده من السلطة عن طريق مؤامرة حيكت من قبله. وحينها اقسم بن صباح على الانتقام من صديقه[٣]. ومن هنا تبدأ حلقة من الصراع بينهما، انتهت أخر فصولها باغتيال الوزير نظام الملك بنهاوند.

وعلى كل فقد كان نظام الملك شخصية تتحلى بالفطنة والذكاء والحكمة، والقدرة على إدارة الأمور، وكلها مؤهلات ضرورية لمن يتطلع إلى تولي المناصب القيادية العليا بفاعلية واقتدار.

٢- من نظام الملك إلى الوزير نظام الملك:

ولما توفي طغرل بك أجلس وزيره الكندري المعروف بعميد الملك على عرش الدولة سليمان بن داود ابن أخ السلطان وولي عهده، وكان طفلا صغيرا لا يتجاوز أربعة أعوام، ولم يرض الناس بذلك فالتفوا حول ألب أرسلان، وكان قائدا شابا وسياسيا بارعا، توفرت فيه صفات القيادة، فنجح في دخول الري عاصمة الدولة ومعه نظام الملك، وذلك في ذي الحجة عام ٤٥٥هـ/ ديسمبر ١٠٦٣م واستقبله الكندري وهنأه على السلطنة[٤].

وعقب تولي ألب أرسلان السلطة أقر الكندري على الوزارة، الذي حاول أن يكسب رضا السلطان، أملا في الاحتفاظ بمنصبه، لكن ذلك لم يدم طويلا، فسرعان ما ساءت علاقته بالسلطان، الذي أوجس منه خيفة[٥]، وكان لنظام الملك يد في ذلك وأيضا في التحريض على عزله: فأقدم السلطان على خلعه في المحرم ٤٥٦ هـ/ يناير ١٠٦٤م وسجنه، ثم لم يلبث أن قتله بعد نحو عام[٦]. ويروى أن الوزير الكندري قال لجلاده ساعة قتله: «قل للوزير نظام الملك: بئس ما فعلت علمت الأتراك قتل الوزراء وأصحاب الديوان، ومن حفر مهواة وقع فيها ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[٧].

وبعد عزل الكندري تولى نظام الملك الوزارة، ولم يكن وزيرا مدبرا للأمور فحسب، بل كان راعيا للعلم والأدب، يحفل مجلسه بالعلماء والفقهاء والأدباء.

وظل نظام الملك يعمل مع ألب أرسلان تسعة أعوام ونصف وزيرا ومساعدا له، فازدهرت الدولة في عهده، وتوطدت دعائمها، واتسعت حدودها، وتوجت جهودها بالانتصار على الروم البيزنطيين.

٣- نظام الملك: الوزير ورجل الدولة:

ظهرت قوة الوزير نظام الملك وتكرس نفوذه بعد وفاة ألب أرسلان، فوقف إلى جوار ابنه الأكبر ملكشاه، وكان الصراع حينها محتدما بين أفراد البيت السلجوقي، لكن ملكشاه كان أرجحهم كفة، وأقواهم نفوذا، فضلا عن مؤازرة الوزير نظام الملك وتأييده له، فتولى السلطنة، وأسند الوزارة إلى نظام الملك حتى تستقر الأوضاع ويعم الأمن أرجاء الدولة.

كان السلطان الجديد في سن العشرين عندما تولى الحكم، في حين كان وزيره في الخامسة والخمسين، سياسيا محنكا، صهرته التجارب والأيام، وخبر الحكام والسلاطين، وهو ما جعل السلطان الجديد يجلّه ويحترمه، ويخاطبه بكل تبجيل ويناديه بالعم، ويلقي إليه بمقاليد الأمور، ويضع فيه ثقته، قائلاً له: «قد رددت الأمور كلها كبيرها وصغيرها إليك، فأنت الوالد»[8].

وأدت هذه العلاقة الوثيقة بين السلطان ووزيره إلى ازدهار الدولة وبلوغها ذروة المجد،حيث أصبحت أكبر قوة في العالم آنذاك.

٤- الوزير نظام الملك المنظر السياسي:

ومما يلفت النظر، أن الوزير خلف آثارا فكرية تشهد له بالنبوغ وبالحكمة وبالمعرفة الواسعة، أهمها كتابة: سياست نامه، أي كتاب السياسة، باللغة الفارسية والذي ترجم إلى لغات عديدة منها اللغة العربية [9] . ويتضمن الكتاب أفضل النظم لحكم ولايات الدولة، وتصريف الأمور، وأصول الحكم، التي تؤدي إلى استقرار البلاد [10] .

وكل فصل من فصول هذا الكتاب الخمسين، يكشف بوضوح تام عن ناحية من أوضاع الحكم، وأجهزة الإدارة، والطبقات الاجتماعية، قواعد السلوك ومراسم ذلك العهد، وتقاليده وآدابه. الكتاب عبارة عن خلاصة تجاربه في الحكم والسياسة. إنه مذكرات سياسي ووزير عظيم أسس ما يسمى في وقتنا الحاضر بالحكم الراشد ابتعد فيها عن الخوض في الأمور المتعلقة بحياته الخاصة، وانصرف في الأكثر إلى تعليم السبل التي تدار بها الممالك والدول.والكتاب فوق ذلك غني بالآراء الحكيمة والنصائح السديدة والمنهج الرشيد في تسيير شؤون الدولة.

ويري الوزير أن حكم الدول والممالك والحفاظ عليها لا يقوم إلا على العدل المطلق، وقد نبّه على هذه الناحية مرات بصور شتى: فهو يرى أن رضى الحق تعالى، وقوة سلطان ملكشاه، وصلاح الجيش والرعية منوطة كلها بالعدل والإحسان، ويعتقد بأن: «الملك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم». ويقول لملكشاه في صراحة: «وفي الحقيقية إن سلطان العالم خلّد الله ملكه يدرك أنه سيسأل في ذلك اليوم العظيم عن جواب هذه الخلائق التي تحت إمرته، وأنه لن يُسمع منه شيء إذا ما أحال إلى شخص آخر، فمادام الأمر كذلك، فعلى الملك ألاّ يعهد بهذه المهمة لأحد، وألا يغفل عن شؤون الخلق». ويرى أيضا في هذا الكتاب الذي سبق به المؤلفات السياسية الشهيرة التي جاءت بعده: «ليس ثمة ذنب أعظم من ذنوب الملوك عند الله تعالى، إن معرفة حق نعمة الله على الملوك إنما تكون في المحافظة على الرعية وإنصافها، وكفّ أيدي الظالمين عنها».

واللافت للانتباه هنا، أن نظام الملك، وهو الوزير ذو النفوذ الواسع، يكتب هذه النصائح ويوجهها إلى السلطان ملكشاه وهو يعمل تحت إمرته، فهو لا يكتب من فراغ أو يكتب لمجرد التأليف النظري المحض، ولكنه يكتب وهو يمارس الحكم إلى جانب صاحب الشأن الأول وولي الأمر الذي يدين له بالطاعة. وتلك ميزة هذا الكتاب، كما أنها ميزة فريدة لنظام الملك، وفي هذا الصدد يقول: «وعلى الملك ألا يقطع في أمور الدولة من غير أن

يستشير المجربين وذوي الرأي في مملكته، فإن قوة رأيه، وإن كان مصيبا كقوة رجل واحد، فإذا استشار عشرة رجال من ذوي الخبرة كان رأيه كقوة عشرة رجال، وليس في الشورى ضعف أو عدم ثقة بالنفس، فإن المسلمين جميعا متفقون على ما كان للنبي عليه السلام من قوة الرأي وصدق الفراسة، وقد أتيح له أن يرى السماوات والأرض والجنة والنار واللوح والقلم والعرش والكرسي، وكان جبريل يتحدث إليه وقد أحاط خبرا بما كان وبما سيكون، ومع كل ذلك الفضل الذي أسبغه الله عليه ومع معجزاته التي ليست في طاقة البشر، فإن الله تعالى يقول له: «وشاورهم في الأمر»[١١]، فعلى الملك أن يشاور ذوي الرأي في مملكته، وأن يقارن رأيه بآرائهم ويقلبها معهم جميعا حتى يظهر الرأي الذي يجب أن يتبع، وعليه أن يعلم أن الاستئثار بالرأي ضعفٌ لا قوة، وأن من الغرور أن يعتد المرء برأيه ولا يسأل عن آراء الآخرين».

وقد كان سلاطين السلاجقة الأوائل شديدي التعلق بالإسلام ومن ثمة فهم في أشد الحاجة لفهمه ولذلك عمل نظام الملك على توجيه عنايتهم إلى العلم، واحترامهم للعلماء.

٥- منهجه في إدارة شؤون الدولة:

لما تولى ملكشاه السلطة أسند إدارة شؤون الدولة كلها إلى الوزير نظام الملك وأعطى له كل الصلاحيات، فعمل على إعادة تنظيم مصالحها المختلفة.

كان الوزير نظام الملك مقدسا للإسلام متمسكا بتعاليمه وشغوفا بعلومه محترما لأعلامه حتى صار دينه ودولته على السواء. ولفرط تثمينه للدين وشدة دفاعه عن الدولة فإنه يرى الدولة وسيلة من وسائل نشر الإسلام بين الناس. وقد ظهر علماء كبار بينوا ارتباط الدين بالدولة، بحيث صار وسيلة لها وغاية في آن واحد: فالغزالي والماوردي يقولان: «إنه ليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه وطمست أعلامه وكان لكل زعيم فيه بدعة، كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهل الطاعة فيه فرضا والتناصر له حتما» وقيل: «الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهزوم وما لا حارس له فضائع»[١٢].

والواقع أن نظام الملك وهو يخطط لمعالم الدولة المنشودة، كان أقرب إلى الواقع منه إلى الخيال، وقد انطلقت رؤيته للدولة من أصول المذهب الشافعي الأشعري، التي نظّر لها علماء عصره. ونظام الملك هو الذي رد الاعتبار للأشاعرة وأمر بإسقاط لعنهم على المنابر[١٣].

وكان الوزير شديد الاهتمام بالعمل على استتباب الأمن الفكري في المجتمع لا بالاضطهاد وقمع الحريات وإنما عن طريق بناء شبكة من المدارس معروفة بالنظامية في مناطق مختلفة، وكما تقول فوقية محمود: فنظام الملك بفتحه هذه المدارس، والإنفاق عليها بسخاء، لم يكن يرمي إلى نشر العلوم الدينية فحسب، وإنما كان يهدف في قرارة نفسه، إلى تحقيق إصلاح جذري لأحوال البلاد المضطربة. ومن ثمة فهو لم يكن رجل سياسة فحسب، بل كان مصلحا اجتماعيا[١٤]. ويقول عنه الذهبي أيضا: «الوزير الكبير، نظام الملك عاقل، سائس، خبير سعيد متدين، محتشم، عامر المجلس بالقراء والفقهاء، أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد

وأخرى بنيسابور، وأخرى بطوس، ورغب في العلم وأدر على الطلبة الصلات، وأملى الحديث، وبعد صيته. تنقلت به الأحوال إلى أن وزر للسلطان ألب أرسلان ثم لابنه ملكشاه، فدبر ممالكه على أتم ما ينبغي، وخفف المظالم، ورفق بالرعايا، وبنى الوقوف، وجذب الكبار إلى جانبه وأشار إلى ملكشاه بتعيين القواد والأمراء الذين فيهم خلق ودين وشجاعة. وظهرت آثار تلك السياسة فيما بعده[١٥].

لقد كان للحركة الفكرية التي قادها الوزير، بموازاة مع الحركة السياسية، والاقتصادية، والتعليمية، والعسكرية، الدور الكبير في القضاء على الفتن وفي استقرار الأوضاع في أنحاء مهمة من العالم الإسلامي.

و كان الوزير يشرف بنفسه على رسم سياسة الدولة الداخلية والخارجية مستفيدا من خبرته ومعرفته لنظم الحكم والإدارة[١٦].

ولكي يضمن تنفيذ خططه الإدارية بدقة استعان بعدد من كبار موظفي الدولة المخلصين والأكفاء، وكون منهم ما يشبه المجلس الاستشاري[١٧]، مهمته دراسة ما يعرض عليه من أمور مهمة ووضع الحلول الملائمة لها، ومن ثم متابعة تنفيذها بدقة.

وكما كان لنظام الملك دور مهم في الإصلاح السياسي، والإداري والتعليمي، وكان له دور لا يقل أهمية في مجال الإصلاح الزراعي؛ فقد عمل على إعادة رسم سياسة زراعية جديدة تقوم على تثمين الأرض وزيادة مردودها، حيث رأى أنه من الأصلح للدولة أن توزع الأراضي على شكل إقطاعات أوأتباكيات على رؤساء الجند يتم استثمارها، مقابل دفع مبلغ من المال لخزانة الدولة مع المراقبة الشديدة لمدى فلاحة الأرض ووفرة إنتاجها، وإلا يسحب حق الامتياز، فكان هذا الإجراء سببا في تطور الزراعة وزيادة الإنتاج. لكن ما لم يكن في الحسبان، أن أصحاب الإقطاعات سرعان ما حاول كل منهم أن يكون لنفسه من إقطاعته إمارة صغيرة حاولت كل منها، فيما بعد، الانفصال عن السلطة وهو عكس ما كان تهدف إليه سياسة نظام الملك، وقد أدى هذا إلى تفكك وحدة دولة السلاجقة وانقسامها إلى إمارات[١٨].

ومن جهة أخرى شجّع الوزير حركة تعمير المدن، حيث شيد كثيرا من المساجد والمدارس، وخلف كثيرا من الأبنية والآثار العظيمة في بغداد وأصفهان، كما كان خيّرا عادلا، أقر الأمن والنظام في جميع البلاد الخاضعة للسلاجقة[١٩].

ثانيا-التنفيذ العملي لسياسة نظام الملك التعليمية:

لقد أنشأ الوزير نظام الملك العديد من المدارس النظامية في أنحاء كثيرة من العراق وأراضي الدولة السلجوقية، لكن سنكتفي بالحديث عن أهم هذه المدارس وأشهرها وهي نظامية بغداد.

- تأسيس نظامية بغداد:

بدأ التنفيذ العملي لسياسة الوزير نظام الملك التعليمية بإنشائه لنظامية بغداد، التي انتهى بناؤها[٢٠] عام ٤٥٩هـ، وفتحت للتدريس سنة ٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م وسط احتفال كبير[٢١]. وقد انفق على بنائها مائتي ألف دينار وكتب عليها اسمه وأوقف عليها أوقافا تكون مصدر تمويلها.

وبلغ من اهتمام الخليفة العباسي بها أنه كان

يعين أساتذتها بنفسه. وتعدُّ هذه المدرسة بداية تنظيم التعليم على أسس وقواعد معلومة لا في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

١- أهدافها:

هدفت المدرسة النظامية منذ نشأتها الأولى زيادة على نشر المذهب السني الشافعي، والقضاء على آثار الأفكار الشيعية التي خلفها البويهيون إبان سيطرتهم على مقدرات الخلافة العباسية. ومن ثم كان التعليم الديني استنادا إلى المذهب السني. وكان نص الوقفية يؤكد على أن كل من يدرس بالمدرسة، ينتسب إليها أو يعمل بها يجب أن يكون شافعيا أصلا وفرعا[٢٢] : فهم من جهة يريدون كسب ولاء الدولة العباسية التي اعتمدت عليهم لدعم نفوذها، ومن جهة أخرى، وعلى المدى المتوسط والبعيد، محاصرة المد الشيعي وتقليص نفوذه.

لقد كان نظام الملك يرمي بدرجة كبيرة من وراء إنشاء المدارس النظامية إلى توجيه الرعية وجهة تخدم مصلحة الدولة، وتبعث على الاستقرار والأمن، لذا كان هَمُّ نظام الملك التأكيد في برامج الدراسة على إفهام الناس عامة ومنتسبي المدارس النظامية خاصة أصول الدين الإسلامي الصحيحة، ولما كان نظام الملك سنيا شافعيا، كان يرى أن يدرس الفقه والأصول المستمدة من أفكار وآراء الشافعية عن طريق مدرس شافعي الفرع والأصل[٢٣] .

ويمكن إجمالا تلخيص أهداف المدارس النظامية في النقاط الآتية:

- نشر الفكر السني ليواجه تحديات الفكر الشيعي ويعمل على تقليص نفوذه.
- إيجاد معلمين مؤهلين لتدريس المذهب السني الشافعي ونشره في الأقاليم المختلفة.
- إيجاد كوادر سنية ليشاركوا في تسيير إدارة دواوين الدولة المختلفة، وخاصة في مجال القضاء.

وقد مكنت هذه المدارس من تخريج إطارات سنية رفيعة المستوى من المدرسين والدعاة ساهمت في حماية ونشر المذهب السني الشافعي[٢١] .

٢- أشهر علمائها:

زاول التدريس بهذه المدرسة كبار العلماء والفقهاء نذكر منهم:

- أبو المعالي الجويني: يعرف بإمام الحرمين، وكان فقيها شافعيا وعالما متميزا في الفقه والأصول والأدب، عمل في التدريس والتأليف في نيسابور وترك عددا من المؤلفات في أصول الفقه والفقه وكانت له إجازة في التصوف من الحافظ أبي نعيم الأصفهاني. ولما عاد من الحجاز أقام في نيسابور، حيث اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية التي أنشأها له الوزير نظام الملك لتدريس المذهب السني. وظل الجويني يدرس بها، فذاع صيته بين العلماء، وقصده الطلاب والدارسون من البلاد الأخرى. وكانت هذه الفترة من أخصب الفترات في حياة الإمام: ففيها بلغ أوج نضجه العلمي وصنف الكثير من مؤلفاته.

- أبو حامد الغزالي: عالم كلام وفيلسوف وصوفي وفقيه شافعي تتلمذ في نيسابور على الجويني، وكان له أبلغ الأثر في تكوين الغزالي. التقى الغزالي الوزير نظام الملك الذي أكرمه

الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي

وكلفه التدريس في نظّامية بغداد حيث بقي أربع سنوات من ٤٨٤هـ إلى ٤٨٨هـ.

ويذكر أنهم أحصوا في مجلس درسه ٣٠٠ تلميذ ثلثهم من أبناء الأمراء والوزراء. وقد استحوذ على مجالس دروس العامة، حتى ذاع صيته واشتهر بين علمائهم بلقب حجة الإسلام الغزالي وكان متمرسا في فن الجدل والكلام. وفي ذروة النجاح هذه ألف جملة من كتبه المشهورة، مثل: مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين.

- أبو اسحق الشيرازي: هو أبو إسحاق إبراهيم ابن علي الشيرازي شيخ الشافعية. ولد بفيروز آباد في فارس سنة ٣٩٣هـ، وتعلم بها، ثم أنتقل منها إلى البصرة، ثم إلى بغداد سنة ٤١٥هـ، وما زال بها حتى انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في زمانه، واشتغل مدرسا بالمدرسة النظامية ببغداد لمدة أربع سنوات، وكان أول من عين بالنظامية كمدرس. توفي ببغداد سنة ٤٧٦هـ. ومن أشهر مؤلفاته: المهذب في الفقه، التنبيه في الفقه، اللمع في أصول الفقه، طبقات الفقهاء.

- مجد الدين أبو طاهر بن محمد الشيرازي الفيروز آبادي: المعيد بالمدرسة وصاحب قاموس المحيط والمتوفي سنة ٨١٧هـ/ ١٤١٤م.

يضاف إلى هؤلاء عدد كبير من الأساتذة المرموقين في الفقه الشافعي والنحو، منهم: أبونصر الصباغ، وأبو القاسم الدبوسي، وأبو سعيد النيسابوري، والسهروردي، وابن البرهان، وأبويعقوب الهمداني، وابن الجوزي، وأبو الحسن علي بن محمد الطبري، وأبو بكر الشاشي، وأبو زكرياء الخطيب التبريزي وعلي بن محمد الفضيحي. ومن المعيدين محمد السلماسي، وابن رافع الأسدي المعروف بابن شداد وأبو الحسن علي بنعلي بن سعادة الفارقي.

وكان يميز علماء النظامية لباسا انفرد باللونين الأسود والأزرق[٢٥]، وكان مرتدي هذا اللباس يحظى بقدر كبير من الاحترام من عامة الناس[٢٦]. وكان الأساتذة يعينون بها نظير مرتبات تدفع لهم، وبذلك كانت النظامية أول مؤسسة تعليمية يتقاضى أساتذتها أجرا مقابل التدريس. وكان لكل مدرس على الأقل مساعد، وإلى جانب أعضاء هيئة التدريس كان يوجد عدد من الكتبة والخدم، فضلا عن أمين المكتبة ومسجل وإمام لمصلى المدرسة.

وقد بلغت نفقات نظام الملك في كل سنة على المدارس والفقهاء والعلماء ثلاثمائة ألف دينار، فلما راجعه السلطان ملكشاه في هذا الأمر، قال له الوزير: «قد أعطاك الله تعالى وأعطاني بك ما لم يعطه أحدٌ من خلقه، أفلا نعوضه عن ذلك في حَمَلة دينه وحَفَظة كتابه ثلاثمائة ألف دينار»[٢٧].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن عدد طلاب النظامية كان محدودا لأن الانتساب إليها كان مقتصرا على الشافعية، ومن ثمة فهي تختلف عن المستنصرية التي كانت مفتوحة أمام الجميع سواء كانوا من الحنفية، أو الشافعية، أو المالكية أو الحنابلة، فمن غير المعقول أن تكون عكس ذلك سيما وأن صاحبها هو الخليفة. وقد تخرج من النظامية عدد من العلماء الذين نالوا شهرة كبيرة نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن عساكر، والعز ابن عبد السلام، وابن رافع الأسدي الذي درس بالنظامية ثم عين معيدا بها وأبو علي

ابن منصور الخطيبي المعروف بالأجل الذي أصبح مدرسا بها هو الآخر.

٣- نظام الدراسة بها:

كانت الدراسة تستمر أربع سنوات[٢٨] يدرس فيها الطالب الفقه وأصوله، وبعض العلوم المساعدة، أما كيفية التدريس فيحدثنا عنها ابن جبير عندما زار المدرسة سنة ٥٨٠هـ، وحضر درسا ووصف كيفية إلقاء المحاضرة من طرف المدرس والأسئلة التي يوجهها الطلبة، قائلا: «وأول من شاهدنا مجلسه منهم الشيخ الإمام رضيّ الدين القزويني رئيس الشافعية وفقيه النظامية والمشار إليه بالتقديم في العلوم الأصولية.... وطبيعي أن المدرس كان يجلس على مكان عال وهو متطيلس والطريقة المتبعة أن الطلاب يجلسون أمامه على شكل نصف حلقة، ويبدأ الطلاب بالقراءة، وكانوا يقرؤون بتلاحين ونغمات محرجة مطربة»[٢٩].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن التعليم لم يكن فقط في المدارس بل كان منتشرا في الحلقات العلمية المختلفة، بل كان لكل فرع من المعرفة حلقته أو حلقاته الخاصة.. ومن أبرز الحلقات كانت حلقة المتكلمين لما يجري فيها من مناظرات ومحاورات بينهم وبين أصحاب الملل والنحل. وكان يحضر في حلقات اللغويين والنحاة الكثير، ويقال إنه كان يحضر حلقة ابن الأعرابي الكوفي زهاء مائة شخص، وكثيرا ما كانت تحتدم المناظرات بين الحاضرين. وكانت هناك حلقات للفقهاء والمحدثين والمفسرين والنحويين والشعراء والقصاص وغيرهم. ولم يكن يشترط لحضور هذه الحلقات أي شرط سوى التزام قواعد السماع وآداب الحوار والمناظرة.

ومايشد الانتباه هنا كثرة العلماء والمتخصصين في شتى صنوف المعرفة، حتى ليروى أن النضر بن شميل، تلميذ الخليل بن أحمد، حين عزم على الخروج من البصرة إلى خراسان ودعه نحو ثلاثة آلاف شخص بين محدث ولغوي ونحوي وإخباري. وإذا كانت البصرة اشتملت على هذا العدد الوفير من العلماء فإنه ما من شك أن بغداد كانت تضم أضعاف ذلك.

٤- مكتبتها:

ألحق بمبنى المدرسة النظامية بناء خاص بالمكتبة عرف باسم دار الكتب أعطاها الوزير نظام الملك اهتماما خاصا، حيث زودها بكل غريب ونادر وقد كتب هو بنفسه كتابا في الحديث أودعه عند زيارته الأولى لها برفقة ملك شاه عام ٤٧٩هـ/١٠٨٦م، ودخل المدرسة النظامية وجلس في خزانة الكتب وطالع فيها كتبا[٣٠]. ولقد كانت المدرسة ومكتبتها من الأشياء القليلة التي نجت من الخراب والدمار الذي تعرضت له بغداد على يد المغول سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨ هـ. ولقد ضمت المكتبة أكثر من عشرة آلاف مجلد[٣١] أغلبها في الفقه والسنة واللغة والأدب وعلم الكلام.

وقد شغل منصب أمين المكتبة فيها علماء لهم شأنهم كان منهم أبو يوسف الإسفراييني يعقوب بن سليمان بن داود، الذي كان فقيها، وأديبا، وشاعرا وخطاطا. وعندما توفي جاء بعده الإبيوردي أبو مظفر محمد بن أحمد، وهو أديب مشهور كان كثير التصانيف والتأليف يتمتع بشخصية قوية وله طموحات أوصلته إلى السلطان

محمد بن ملكشاه، ملك خراسان ليصبح واحدا من رجال الدولة. وكان من بين أمناء المكتبة المشهورين أيضا الخطيب التبريزي أبو زكريا، يحيى بن علي بن محمد الشيباني، وقد كان أديبا له العديد من الكتب المهمة وكان إلى جانب أمانة المكتبة يدرس الأدب والفلسفة في المدرسة. وقد توفي عام ٥٠٢هـ/١١٠٩ م وهو على رأس أمانة المكتبة. وقد كان أكرم الدين أبو سهيل آخر أمين لهذه المكتبة.

وفي سنة ٥١٠هـ/١١١٧ م. نشب حريق في المدرسة وسرعان ما قام الطلاب بنقل كتب المكتبة حماية لها من النار التي التهمت مبنى المكتبة مما استوجب إعادة تشييده وإعادة ترتيب الكتب فيه على رفوف جديدة. ومع مرور الوقت أصاب المكتبة تصدع وإهمال مما جعل الخليفة العباسي الناصر لدين الله يأمر سنة ٥٨٩هـ / ١١٩٣ م بإعادة أعمارها ونقل إليها ألوفا من الكتب والمجلدات النفيسة [٣٢]، بل ويقال إنه بني لها مبنى جديدا.

وكانت المكتبات على ثلاثة أنواع، منها: العامة التي تعير الكتب لعامة الناس وللفقراء والطلاب، والخاصة التي كانت موجودة في بيوت الخلفاء والأمراء والأغنياء، والمكتبات بين العامة والخاصة التي تعير الكتب لطبقة معينة من العلماء والطلاب.

وقد كان العلماء في العصر السلجوقي يكتبون مؤلفاتهم باللغتين العربية والفارسية، كون هاتين اللغتين آنذاك بمثابة اللغتين العالميتين، وكانوا يتباهون بأنهم يتقنون هذه اللغات وبارعين في كتابتها ولذلك كثرت المؤلفات بهاتين اللغتين في العلوم المختلفة، مما جعل الدارسين يلمون بأطراف من مختلف العلوم والفنون في عصرهم، ويحرصون على إظهار ذلك في كتاباتهم. وراجت هذه الظاهرة عند العلماء والكتاب والشعراء [٣٣].

٥- أشهر طلابها:

لقد انتسب إلى هذه المدرسة عدد كبير من الطلاب، نذكر منهم:

- علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي ٥٧١هـ/١١٧٥م: دخل بغداد ولزم التفقه وسماع الدروس بالمدرسة النظامية ومن أشهر كتبه تاريخ دمشق [٣٤].

- العماد الأصفهاني ٥٧١هـ / ١١٧٥م: أبو عبد الله محمد بن صفي الدين الكاتب تعلم بالنظامية على يد الشيخ ابن منصور سعيد مدرس النظامية، وسمع بها الحديث من أبي الحسن علي بن هبة الله بن عبد السلام وغيره من أعلام المدرسين في النظامية [٣٥]، ومن أشهر كتبه: خريدة القصر وجريدة العصر والفيح في الفتح القدسي، وكانت له منزله رفيعة عند السلطان نور الدين زنكي وصار صاحب سره، وكان من أبرز كُتّاب صلاح الدين الأيوبي وأصبح من جملة الصدور المعدودين والأماثل المشهورين يضاهي الوزراء [٣٦]، توفي العماد بدمشق ودفن في مقابر الصوفية [٣٧].

- بهاء الدين بن شداد ت٦٣٢هـ : تتلمذ على يد الشيخ رضي الدين القزويني شيخ الشافعية ببغداد ومن ثم صار من رجالات السلطان صلاح الدين الأيوبي وعينه السلطان قاضيا على حلب وتوفي بها، ومن كتبه سيرة صلاح الدين بن أيوب، اشتغل

معيدا بالمدرسة النظامية [٢٨]

وعلى العموم، فالذين درسوا في النظامية واشتهروا في حياتهم التعليمية، الثقافية، السياسية والاجتماعية عددهم كبير.

ثالثا- عوامل نجاح تجربة المدارس النظامية:

لقد أبدى الوزير نظام الملك اهتماما كبيرا وبذل جهودا جبارة حتى تحقق النظاميات الأهداف التي أنشئت من أجلها، فاختار الموقع الجغرافي اللائق والمدّرس المتميز، وحدد المنهج العلمي الصارم، ثم بذل أقصى جهوده لتوفير الإمكانات المادية التي تساعد هذه المدارس على الاستمرار في أداء رسالتها العلمية بفاعلية ونجاح.

١- اختيار أحسن الأماكن:

من ناحية الموقع الذي بنيت فيه النظاميات، يقول السبكي عن نظام الملك: إنه بنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصفهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمل طبرستان ومدرسة بالموصل. هذه إذن هي أمهات شبكة المدارس النظامية، ويتضح من توزيعها الجغرافي أن معظمها أُنشئ إما في بعض المدن التي تحتل مركز القيادة والتوجيه الفكري، كبغداد وأصفهان، حيث كانت الأولى عاصمة للخلافة العباسية السنية، ويتركز فيها عدد كبير من المفكرين السنيين أيضا، والثانية كانت عاصمة للسلطنة السلجوقية في عهد ألب أرسلان وملكشاه، وإما في بعض المناطق التي كانت مركزاً لتجمع شيعي في تلك الفترة كالبصرة ونيسابور، وطبرستان، وخوزستان، والجزيرة الفراتية.

إن هذا التوزيع الجغرافي يشير بوضوح إلى أن وضع إنشاء المدارس على النحو المذكور لم يأت عن طريق الصدفة، وإنما كان أمراً مقصوداً ومدروسا حتى تقوم بدورها في مواجهة الفكر الشيعي في هذه المناطق، وتفتح الطريق أمام غلبة المذهب السني.

٢- اختيار الأساتذة المتميزين:

وإلى جانب الاختيار المدروس للمكان، فإنه تم اختيار المدرسين بعناية تامة بحيث كانوا أعلام عصرهم في علوم الشريعة، واللغة العربية والنحو، ويشير الأصفهاني إلى دقة نظام الملك في هذه الناحية فيقول: «وكان بابه مجمع الفضلاء، وملجأ العلماء، وكان نافذا بصيراً ينقب عن أحوال كل منهم، فمن تفرس فيه صلاحية الولاية ولاه ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه، ورتب له ما يكفيه حتى ينقطع إلى إفادة العلم ونشره وتدريسه، وربما سيره إلى إقليم خالٍ من العلم ليحلّي به عاطله، ويحيي به حقه، ويميت به باطله».

وفي كثير من الأحيان كان نظام الملك لا يعين المدرس إلا بعد أن يستمع إليه ويثق في كفاءته، وحدث ذلك مع الإمام الغزالي الذي كان يتفقه على إمام الحرمين في نظامية نيسابور، فلما مات أستاذه في عام ٤٧٨هـ قصد مجلس نظام الملك، وكان مجمع أهل العلم وملاذهم، فناظر الأئمة العلماء في مجلسه، وقهر الخصوم، وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضله وتولاّه الصاحب نظام الملك بالتعظيم والتبجيل وولاه التدريس بمدرسته ببغداد. وفعل مثل ذلك مع أبي بكر محمد بن ثابت الخُجندي ت٤٩٦هـ الذي سمعه نظام الملك

وهو يعظ بمرو، فأعجب به، وعرف مستواه في الفقه والعلم، فحمله إلى أصفهان، وعينه مدرسا بمدرستها، كما استدعى الشريف العلوي الدبوسي ت ٤٨٢هـ، ليدرس بنظامية بغداد؛ لأنه كان بارعا في الفقه والجدل.

وفي بعض الأحيان كان نظام الملك يكتشف الأستاذ أولا فيبني له مدرسة باسمه، كما كان الحال مع الشيخ أبي إسحاق الشيرازي ت ٤٧٦هـ الذي بنى له نظامية بغداد، ومع إمام الحرمين الذي بنى له نظامية نيسابور [٣٩].

وكان نظام الملك يحيط هؤلاء العلماء برعايته، ويمدهم بتأييده، حتى احتلوا منزلة عليا في البلاد التي حلوا بها، وصار لبعضهم وجاهة في بلاط السلطان كأبي إسحاق الشيرازي الذي اختاره الخليفة المقتدي في عام ٤٧٥هـ ليحمل شكواه من عميد العراق أبي الفتح ابن أبي الليث إلى السلطان ملكشاه ووزيره نظام الملك، فأكرماه وأُجيب إلى جميع ما التمسه، وجرت بينه وبين إمام الحرمين مناظرة، بحضرة نظام الملك، ولما عاد أبو إسحاق إلى بغداد أوقف العميد عند حده، ورفعت يده على جميع ما يتعلق بالخليفة.

٣- تحديد منهاج الدراسة :

حرص نظام الملك على تحديد منهج الدراسة في هذه المدارس، ويتضح ذلك مما ورد في وثيقة وقفية نظامية ببغداد من أنها: وقف على أصحاب الشافعي أصلا وفرعا، وكذلك شرط في المدرس الذي يكون بها والواعظ الذي يعظ بها وأيضا متولي الكتب.

وقد قامت المدارس النظامية التي كانت تخرج العلماء الذين يتبنون مذهب الدولة على التراث العلمي للأشاعرة. وكان اهتمام المدارس النظامية قد انصرف إلى التركيز على مادتين أساسيتين هما: الفقه على المذهب الشافعي، وأصول العقيدة على مذهب أبي الحسن الأشعري [٤٠] وإلى جانب ذلك كانت تدرس بعض المواد كالحديث، والنحو، وعلمي اللغة والأدب، وفي مرحلة أخيرة أخذت العلوم الرياضية طريقها إلى المدرسة [٤١].

ويشير ابن الجوزي إلى أن وقفية نظام الملك الخاصة بمدرسة بغداد نصت على أن يكون في المدرسة نحوي يدرس العربية، وقام بتدريس الأدب في نظامية بغداد أبو زكريا التبريزي، شارح ديوان الحماسة ت ٥٠٢هـ، ثم خلفه في التدريس علي بن محمد الفصيحي [٤٢] ت٥١٦هـ، ثم أصبح هذا الكرسي من نصيب العالم اللغوي المشهور أبومنصور الجواليقي ت ٥٤٠هـ .

لقد كانت المدرسة الأشعرية السنية مؤهلة لمواجهة الشيعة فكريا، وهم الذين تسلحوا بدراسة الفلسفات المختلفة واستخدموا الجدل في الدفاع عن عقائدهم، وأخذوا عن المعتزلة معظم أصولهم، فأصبحت تشكل لبنات مهمة في منهجهم الكلامي، لقد كانت تضم الفئات القادرة على خوض غمار هذا الميدان الفكري، وهم الذين استوعبوا تراث أبي الحسن الأشعري، أي إن نظام الملك وُفّق تماما في اختيار المنهج التعليمي الملائم لتحقيق الهدف الذي سعى إليه.

ولم ينته المذهب الأشعري كما انتهت المدارس النظامية بوفاة نظام الملك، بل تبناه وعمل على نشره الكثيرون كالمهدي بن تومرت، ونور الدين محمود زنكي والسلطان صلاح الدين الأيوبي،

بالإضافة إلى اعتماد جمهرة من العلماء عليه، وبخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين. ولذلك انتشر المذهب في العالم الإسلامي كله، ولا زال المذهب الأشعري سائدا في أكثر البلاد الإسلامية.

٤-الدعم المادي اللامحدود:

لم يدخر نظام الملك جهدا في توفير الإمكانات المادية التي تساعد شبكة المدارس هذه على النهوض برسالتها على أكمل وجه، ولذا نراه ينفق عليها بسخاء ويخصص لها الأوقاف الواسعة، فيذكر ابن الجوزي أن نظام الملك وقف على مدرسته ببغداد ضياعا وأملاكا، وسوقا بُنيت على بابها، وأنه فرض لكل مدرس وعامل بها قسطا من الوقف، وأجرى للمتفقهة الطلاب أربعة أرطال خبز يوميا لكل واحد منهم، أما مدرسة أصفهان فقدرت نفقاتها وقيمة أوقافها بعشرة آلاف دينار، وكان لنظامية نيسابور أوقاف عظيمة، وقد اهتم نظام الملك بتوفير السكن للطلاب داخل هذه المدارس.

ويفهم من بعض الروايات التاريخية أن كل طالب كانت له غرفة خاصة به، إذ روي أن واحدا من طلابها، ويُدعى يعقوب الخطاط توفي في عام ٥٤٧هـ وكانت له غرفة، فحضر متولي التركات، وختم على غرفته في المدرسة، كما حرص نظام الملك على توفير الحياة المعيشية الكريمة لطلاب مدارسه، وأيضا تهيئة المناخ العلمي الذي يساعدهم على الدراسة والبحث، حيث اجتهد في توفير المراجع العلمية داخل هذه المدارس، فكانت في كل مدرسة مكتبة تضم أحسن المراجع، يتولى أمرها قوام على شؤونها.

وكان نظام الملك يتفقد هذه المدارس خاصة نظامية بغداد: ففي المحرم من عام ٤٨٠هـ زار هذه المدرسة وجلس في خزانة كتبها، وقرأ بها كتبا، ثم شارك في التدريس، فقرأ الفقهاء عليه شيئا من الحديث الشريف، وأملى عليهم بعضا منه.

وكان من الطبيعي أن تؤدي كل هذه الجهود في تشييد هذه المدارس وتيسير سبل العلم فيها، وتوفير الحياة الكريمة بداخلها، إلى رواج سوق العلم بها، فأقبل عليها طلاب العلم والجاه حتى بلغ عددهم في نظامية بغداد سنة ٤٨٨هـ ثلاثمائة طالب كانوا يتفقهون على الإمام الغزالي، أما نظامية نيسابور فكان يجلس بين يدي إمام الحرمين كل يوم نحو من ٣٠٠ من الأئمة والطلبة.

ولم يقتصر في الواقع الإقبال على هذه المدارس النظامية الشافعية على الطلاب فقط، بل شمل أيضا الكثير من الأساتذة الذين تطلعوا إلى التدريس بها حتى وصل الأمر بعضهم إلى أن يضحي في سبيل هذه الغاية بالتخلي عن مذهبه، ومن هؤلاء: أبو الفتح أحمد بن علي بن تركان المعروف بابن الحمامي ت٥١٨هـ كان حنبليا، فانتقل إلى المذهب الشافعي، وتفقه فيه على يد أبي بكر الشاشي والغزالي فجعله أصحاب الشافعية مدرسا بالنظامية، وكان قد سبقه أبو المبارك الملقب بالوجيه النحوي الحنفي، لما شغر كرسي تدريس النحو لم يجد حرجا من أجل الفوز بالكرسي أن ينتقل إلى المذهب الشافعي، وبالفعل حازه [١٢].

ويبدو أن انتقال الحنابلة أو الأحناف إلى المذهب الشافعي في هذه الفترة كان أمرا كثير الحدوث بدرجة أزعجت أحد الأئمة الحنابلة وهو

الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي

أبو الوفاء بن عقيل ت٥١٢هـ حيث ينقل عنه أبو الفرج بن الجوزي قوله: «أن أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا من عصم الله، أي أن معظم الناس لا يبتغون بأعمالهم وجه الله وإنما يحاولون التقرب بها إلى ذوي النفوذ والجاه طمعا في متاع الحياة الدنيا». وقد وجد أبو الوفاء المثل على ذلك في انتقال الكثير من أصحاب المذاهب إلى المذهب الشافعي بعدما عظم شأن هؤلاء عند الحكام، طمعا في المال والجاه.

٥- الهيئة التدريسية ودقة تنظيمها:

تعدّ الهيئة التدريسية على درجة كبيرة من الأهمية، وذلك لأن نجاح أي مدرسة مرهون بنجاح المدرسين وتفانيهم في أداء مهامهم. وهذه بعض الأمور المتعلقة بتنظيم الهيئة التدريسية:

٥- (أ) طرق تعيين الأساتذة وفصلهم:

كان اختيار الأساتذة للتعليم في النظاميات يجري وفق تقاليد تشبه أرقى الجامعات الحديثة في وقتنا الحاضر، فقد كان نظام الملك يختبر معلوماتهم خلال المناظرات التي كان يعقدها في المناسبات المختلفة، ويلقي عليهم أسئلة كان قد فكر وأعدها، فإذا لمس في أحدهم علما وذكاء وجّهه إلى المسلك الذي يريده، فالذين يكونون أهلا للتعليم عيّنهم أساتذة في الحال وأسّس لهم مدرسة ومكتبة أو يوفدهم إلى ولاية سكانها أشد حاجة، وإذا صدر الأمر بالتعيين التحق المدرس إلى الجهة التي اختير لها، فإذا كان إلى بغداد مثلا توجّه إلى دار الخلافة من أجل الموافقة على التعيين، ثم يُخلع عليه طرحة زرقاء وأهبة سوداء، ويُحتفل به في المدرسة المعين فيها، ويحضر درسه كبار رجال الدولة والأساتذة والشعراء، وحين ينتهي تلقى الخطب والقصائد ترحيبا به وثناء عليه. وإذا ما أُريد فصل مدرس لسبب ما استدعي من قبل ممثل نظام الملك، وغالبا ما كان أحد أولاده، وينزع منه اللباس الرسمي.

٥- (ب) مراتب المدرسين:

قد جرى العرف أنه إذا تم تعيين من تتوافر فيه شروط القدم والشهرة يبقى في منصبه طوال حياته، فإذا ما تعذر ذلك لسبب من الأسباب كالوفاة مثلا يوصي بمن يخلفه من كبار أبنائه أو المتفوقين من طلابه، غير أن المدارس النظامية خرجت على هذا التقليد نظرا لخضوع هذه المدارس لحكم وإرادة مؤسسها، وقد يتناوب مدرسان على كرسي واحد خلافاً للمألوف.

- **المدرس**: هذه التسمية لا تطلق إلا على المختص بتدريس الفقه، وإلقاء الدروس التي لا تتعلق في العادة سوى بمواضيع فقهية، فإذا بلغ المدرس مرحلة عالية من الشهرة والتأليف صار أستاذا، وحاز على كرسي المادة.

- **النائب**: وهو المكلف بالقيام بتدريس المادة نيابة عن المدرس إذا كان مشغولا بعمل إداري أو قضائي أو لمرض أو سد الشاغر في فترة لا يوجد فيها مدرس.

- **المعيد**: يختار المدرس من بين طلبته معيدين، وقد يكتفي بواحد، ومهمته أن يلقي الدرس على الطلبة وأن يساعدهم في فهمه، ومن ثم كان من بين هؤلاء المعيدين مدرسون في مكان آخر. والمعيد يمكن أن يترقى إلى مرتبة مدرس:

فأبو الحسن الفارقي كان معيدا بالنظامية ثم صار مدرسا[14].

- **مرتبة الصدر**: وصاحب هذه المرتبة له الصدارة المطلقة في المدرسة، والظاهر أن الصدر هو إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير أوفي أي علم من العلوم أو هو علامة عصره، وعلى يديه تخرج الكثير من نوابغ المدرسين، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماعه والإفادة منه، وليس من الضروري أن يكون في كل مدرسة صدر، فهؤلاء قلة، ومن حسن حظ المدرسة وكمال شهرتها أن يزاول التدريس بها صدرا.

٥- (ج) مراتب المتعلمين:

لعل أولى درجات المتعلم أن يُطلق عليه اسم تلميذ أو طالب ثم بعد أن يصل إلى المرحلة العالية في المعرفة يُقال له: متفقه ثم فقيه، فإذا أكمل دراسة منهجه وبقي ملازما لأستاذه ليستكمل علومه يُسمى بالصاحب، وقد يعتمد عليه أستاذه فيعينه معيدا وناسخا لمؤلفاته تحت إشرافه.

٥- (د) القبول والتخرج:

ليس هناك سن محددة للقبول في هذه المدارس، فقد يدخلها الطالب وهو ابن الثلاثين أو أكثر، إلا أنه لا يقل عن العشرين في العادة، إذ يكون قد قضاها في التعليم بين المسجد والكتاتيب، فإذا دخل إحدى النظاميات، فليس هناك سن معينة تمنع من سماعها، فقد يحضرها وهو في سن الثمانين، وليس هناك وقت محدد للمادة التي يستغرقها الدرس أو عدد الدروس اليومية، فقد يستمر ساعة أو ساعتين وهناك نص يمكننا الاستفادة منه في تحديد أقل مدة يصل فيها الطالب مرحلة الاعتماد على نفسه، والاستغناء عن الجلوس بين يدي أستاذه، إذ ذكر ابن الجوزي في ثنايا ترجمته لأبي علي الفارقي أحد تلاميذ أبي إسحاق الشيرازي أنها أربع سنوات.

٥- (هـ) الإجازة أو الشهادة:

هي الوثيقة المدرسية، وكان الاستماع للمحاضرات من شروط الحصول عليها، لأنها لا تفي بالقصد من الدراسة والغرض من التعلم إذا لم يصحبها حضور، وهذا ما علل به الماوردي عدم صحة حمل الإجازة والرواية بها فقال: «ولو جازت لبطلت الرحلة»[15]. وقد يُمنح الطالب عدة شهادات من شيوخ متعددين، والحصول عليها في العادة يكون بناء على طلب يتقدم به لمدرسه بعد أن ينهي دراسته، وقد أصبحت هذه الشهادة ضرورة بعد تأسيس النظاميات.

وكان الجاري به العمل في المدرسة النظامية هو أن يتلقى الطالب العلم زمنا طويلا فإذا وجد في نفسه القدرة على التصدي للعلم أعلن ذلك بين زملائه وشيوخه فتعقد له حلقة من العلماء لمناقشته وإجازته، وهو ما يشبه مناقشة أطروحة الماجستير أو الدكتوراه في وقتنا الحاضر.

٥- (و) التوظيف وفرص العمل:

بعد نجاح الطالب وحصوله على الإجازة يصبح مهيأ لأن يشغل القضاء أو الإفتاء أو التدريس أو المناظرة، وقد يحظى بأكثر من واحدة منها فيكون قاضيا ومفتيا ومدرسا في آن واحد، أو أن يكون حراً، فيعمل ليكون محدثا أو متكلما أو واعظا أو خطيبا في أحد المساجد. ومن الطلبة الذين أصبحوا مدرسين بالنظامية الطالب علاء الدين أرسلان الذي قدم

الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي

بغداد وسكن بداخلية النظامية ودرس الفقه ورتب معيدا بها ثم عين مدرسا للنحو والملاحظ في هذا العصر كثرة العلماء والعلماء المتخصصين، حتى ليروى أن النضر بن شميل، تلميذ الخليل بن أحمد، حين عزم على الخروج من البصرة إلى خراسان كان في توديعه نحو ثلاثة آلاف شخص بين محدث ولغوي ونحوي وأخباري. وإذا كانت البصرة قد اشتملت على هذا العدد الوفير من العلماء فإن بغداد كانت تضم أضعاف ذلك[١٦].

وقد كانت المدارس التي أُسست في ذلك الوقت مدارس أحادية المذهب تفردت بتدريس مذهب واحد، ذلك لأن التنافس المذهبي الذي كانت تعيشه بغداد حاضرة الخلافة قد امتد إلى بلاد ما وراء النهر. وهذا هو الرحالة ابن جبير يكتب لنا في رحلته: «أنه رأى ببغداد نحوا من ثلاثين مدرسة»، ويضيف: «إنه ما فيها مدرسة إلا وهي يقصر القصر البديع عنها، وأعظمها وأشهرها النظامية التي بناها نظام الملك، ولهذه المدارس أوقاف عظيمة، وعقارات واسعة للإنفاق على الفقهاء والمدرسين بها، وللإجراء على الطلبة»[١٧].

وزالت هذه المدرسة نتيجة إهمال من تولى أمرها واستحوذ البعض منهم على أوقافها كما كانت لحوادث الحريق والغرق الأثر الفاعل في ضعف جوانب هذه المدرسة وبخاصة أيام ضعف الخلافة العباسية ودخول المغول بغداد وبمرور الأيام وتوالي الأعوام اندرست آثارها وطمست أخبارها وانمحى ذلك المكان الذي كان يشع بأنوار العلم والمعرفة وكان ينبوعا من ينابيع الثقافة التي كانت في خدمة المجتمع الإنساني.

- رابعا تقييم تجربة المدارس النظامية :

إن أبرز ما ميز الحياة العامة في عصر الوزير السلجوقي نظام الملك هو ذلك الاهتمام بالجانب الثقافي وما بلغهُ العلم والمعرفة من تطور كبير وما طرأ على التعليم من تجديد وتطور وازدهار. وإنشاء المدارس النظامية كان من المنجزات العظيمة وأبرز مظاهر ذلك التجديد. وقد حققت هذه المدارس الأهداف العلمية والتربوية التي أقيمت من أجلها.

كيف ذلك؟

لقد أدت هذه المدارس رسالتها بنجاح بتخريج جمهرة من العلماء وإن كانت على المذهب السني الشافعي، وزودت الجهاز الحكومي بالموظفين ردحا من الزمن وبخاصة دوائر القضاء والحسبة والاستفتاء، وهي أهم وظائف الدولة في ذلك العصر، وانتشر هؤلاء في العالم الإسلامي حتى بلغوا المغرب الإسلامي، ودعموا الوجود السني هناك.

لقد تخرج من هذه المدارس جيل تحقق على يديه معظم الأهداف التي رسمها نظام الملك، فوجدنا كثيرا من الذين تخرجوا فيها يرحلون إلى أقاليم أخرى ليقوموا بتدريس الفقه الشافعي والحديث الشريف، وينشروا عقيدة أهل السنة في الأمصار التي انتقلوا إليها أو يتولوا مجالس القضاء والإفتاء، أو يتولوا بعض الوظائف الإدارية المهمة في دواوين الدولة، وينقل السبكي عن أبي إسحاق الشيرازي، أول مدرس بنظامية بغداد، قوله: «خرجت إلى خراسان فما بلغت بلدة ولا قرية إلا وكان قاضيها أو مفتيها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي».

وقد أسهمت هذه المدارس في إعادة دور منهج السنة في حياة الأمة بقوة، وكان من أبرز آثارها أيضا تقلّص نفوذ الفكر الشيعي خاصة بعد أن خرجت المؤلفات المناهضة له من هذه المدارس، وكان الإمام الغزالي على قمة المفكرين الذين هاجموا الشيعة الباطنية الإسماعيلية، فقد ألف كتبا عدة، أشهرها فضائح الباطنية الذي كلف بتأليفه عام ٤٨٧هـ من قبل الخليفة المستظهر.

هذا وقد نجحت المدارس النظامية في نشر مذهب الإمام الشافعي، ودخل مناطق جديدة في العراق وفي المشرق الإسلامي، وقد صارت النظاميات مدعاة لبناء المدارس ومثارا للتنافس بقدر ما أصبحت نموذجا يحتذي به، وقد مهدت المدارس النظامية بتراثها ورجالها وعلمائها السبيل أمام نور الدين زنكي والأيوبيين كي يكملوا المسيرة التي من أجلها أنشئت النظاميات، وتتمثل في العمل على سيادة الإسلام الصحيح، خاصة في المناطق التي كانت موطنا لنفوذ الشيعة، كالشام ومصر وغيرها.

لقد اهتم الرجل بالجانب المادي لهذه المدارس، وتحصل على دعم مادي كبير من ألب أرسلان وملكشاه، وعمل أوقافا لهذه المدارس، التي نشرت في أرجاء الدولة السلجوقية، كما اهتم بمشاهير العلماء وتواصل معهم، وأتى بهم إلى مجلسه، وكان يختبرهم بالأسئلة وينظر للأجوبة، ومن أعجبه ذكاؤه وقدرته على فهم المسائل العلمية ورأى فيه حيوية ونشاطا وانتصار العقيدة الإسلام الصحيحة، أخذه وعينه في هذه المدارس، وخصص له أوقافا هائلة بحيث لا تجعل هذا العالم يحتاج لأي من أمور الدنيا، وإنما يتفرغ للعلم والعطاء والبذل. وهذه من الأمور التي جعلت منظومتنا التعليمية الحالية ضعيفة المستوى وضحلة الإنتاج وعاجزة عن المساهمة في تطور المجتمعات ورقيها.

ومن هؤلاء العلماء الذين تواصل معهم نظام الملك إمام الحرمين الجويني صاحب كتاب الغياثي الشهير، وأبو إسحاق الشيرازي العالم الأصولي والفقيه الشافعي، وكذلك الإمام الغزالي. يبقى فكرة مدارس النظامية هي كانت تبنى للمشروع الفكري والمشروع العقائدي لأهل السنة من الشافعية، وهو أيضا تلبية لحاجة الأمة وحاجة الدولة في تلك المرحلة، لأنها كانت أمام مشاريع غازية فكرية وعقائدية وسياسية وعسكرية، فكان السلاجقة نجحوا في الجانب العسكري والسياسي والتنظيمي والإداري، لكنهم يحتاجون لإزكاء عقيدتهم وإحيائها من خلال العلماء والمحاضر الفكرية والثقافية، وتلك الفكرة كانت فكرة نظام الملك.

لقد أعد نظام الملك لمدارسه مناهج متطورة، بالنسبة لذلك العصر، تعد العلماء وطلاب العلم إعدادا عقائديا، فقهيا وأصوليا من نوع خاص، وركزت المدارس في تلك المرحلة على الجانب القضائي، وجانب الإفتاء والتدريس، وجانب الإرشاد والتصدي للشبهات والبدع.

وعموما، خلفت هذه المدارس نتائج من الأهمية بمكان، إذ مكنت من تخريج عدد من العلماء والدعاة من الطراز الرفيع، وأسفرت بالتالي عن انتصار واضح للمذهب السني، ممثلا في المدرسة الأشعرية التي دعمها الإمام الغزالي بالمنطق والآراء الفلسفية [١٨].

الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي

وبهذه الإنجازات سجل الوزير نظام الملك اسمه في التاريخ السياسي والعلمي الإسلامي بحروف من ذهب.

خامسا - نهاية الوزير نظام الملك:

كان الوزير بعد ما تقدم به العمر يستعين بأبنائه وأقاربه في إدارة أقاليم الدولة، وكان لهؤلاء نفوذ كبير في الدولة؛ استمدادا من نفوذ نظام الملك نفسه، وكان بعضهم يسيء استخدام السلطة ويستغل نفوذه في مآربه الخاصة، وهو ما أعطى الفرصة لمعارضي الوزير أن يفسدوا العلاقة بينه وبين السلطان ملكشاه، ونجحت مساعيهم في ذلك، حتى همّ السلطان بعزله، لكنه لم يجرؤ على تنفيذ هذا الأمر، فبعث إليه برسالة تحمل تهديده ووعيده، فما كان من الوزير إلا أن قال لمن حملوا له رسالة السلطان: «قولوا للسلطان: «إن كنت ما علمت أني شريكك في الملك فاعلم، فإنك ما نلت هذا الأمر إلا بتدبيري ورأيي، أما يذكر حينما قُتل أبوه، فقمت بتدبير أمره وقمعت الخوارج عليه من أهله وغيرهم» [١٩]. ثم لم يلبث أن قُتل الوزير في أصفهان في ١٠ من رمضان ٤٨٥هـ/ ١٤ من أكتوبر ١٠٩٢م على يد أحد أتباع الفرقة المعروفة بالحشاشين، الذي تقدم للوزير وهو في ركب السلطان في صورة سائل، فلما اقترب منه أخرج سكينا كان يخفيها وطعنه طعنات قاتلة. ورغم الإمساك بقاتله إلا أنه قال، كما يروي بعض خدامه: «لا تقتلوا قاتلي فإني قد عفوت عنه وتشهد ومات». وخلفه في الوزارة أحد خصومه وهو تاج الدين الشيرازي، الذي على ما يبدو لم يكن خير خلف لخير سلف.

وبعد وفاته بخمسة وثلاثين يوما توفي السلطان ملكشاه، في ١٥ من شوال ٤٨٥هـ/ ١٨ من نوفمبر ١٠٩٢م لتنطوي صفحة من أكثر صفحات التاريخ السلجوقي تألقا وازدهارا.

لقد كان الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي الملقب بنظام الملك من أشهر الوزراء في التاريخ الإسلامي، وقد عاش سبعا وسبعين عاما. لقد كانت أمور الدولة كلها تحت نظره، وعلى يديه تمت إنجازات وأعمال عُزيَت إليها شهرة السلاجقة وتقدمهم، سواء في عهد نظام الملك أم بعده.

وباغتيال الوزير نظام الملك وموت ملكشاه المتزامن انقضى العصر الذهبي للدولة السلجوقية، ليبدأ عصر الانقسامات السياسية والصراع على السلطة بين ورثة العرش، مما أدى إلى تشتيت صفوفهم وإضعاف سلطانهم وزوال دولتهم نهائيا عام ٦١٩هـ، بعد أن حكم منهم ٢١ سلطانا سلجوقيا قدموا للخلافة أجل الخدمات وحموها من الكثير من عثرات السقوط.

- استنتاج:

لقد كان الوزير نظام الملك واحدا من كبار الوزراء في الإسلام استنادا للإنجازات التي حققها خدمة للإسلام وأهله. ولعل أبر ما تحقق على الصعيد التعليمي كان تجربة المدارس النظامية، التي اعتبرت بحق تجربة رائدة ساهمت في تخرج الكثير من رجال الفقه، الفكر والعلم، واتسمت بتطور ظاهر في دراسة علوم القران الكريم، علم الحديث، الفقه، اللغة وآدابها وعلم الكلام، الذي نما خلال هذه الفترة وبشكل ملحوظ.

ورغم ما يمكن أن يقال حول هذه التجربة إلا أنه

يبقى لصاحبها الفضل في الاهتمام بها اهتماما لم يسبقه إليه أحدٌ قبله وربما بعده، فضلا عما بذله من جهد كبير لتأسيس ونشر التعليم النظامي في أهم ولايات الدولة السلجوقية الإسلامية آنذاك، على الرغم من هدفه الواضح وهو خدمة المذهب الشافعي على حساب بقية المذاهب الأخرى.

وعلى الرغم من ذلك ساهمت هذه التجربة في خلق تنافس حاد بين أمراء المسلمين ووزرائهم شرقا وغربا على إقامة المدارس إما طلبا للشهرة، أو حبا للعلم أو رغبة في نشر التعليم.

وبنهاية نظام الملك الأليمة كانت نهاية أخرى أكثر ألما تنزل بالمدارس النظامية، حيث توقف العمل بها تماما، بل أن بعضها مثل نظامية بغداد اختفت في ظروف غامضة، وأصبحت أثرا بعد عين.

الحواشي:

١- نظام الملك الطوسي ٤٠٨-٤٨٥هـ: ٢٢٤.

٢- الكامل في التاريخ: ٦/ ٢٢٦.

٣- أنظر الحشاشون من وجهة نظر المؤرخين.

٤- الكامل: المصدر نفسه.

٥- المصدر نفسه.

٦- المصدر نفسه.

٧- المصددر نفسه.

٨- طبقات الشافعية الكبرى.

٩- لمزيد من التفاصيل. أنظر: سياست نامه سير الملوك .

١٠- نظام الملك ملامح وانجازات. في ذكرى وفاته: ١٠ من رمضان ٤٨٥هـ .

١١- سورة آل عمران: الآية ١٥٩

١٢- عهد «نظام الملك» في دولة السلاجقة.

١٣- قواعد الحكم في سلطنة آل سلجوق من خلال كتاب سياسات نامة للوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي: م٥،ع١، /٢١٧.

١٤- عهد نظام الملك: المصدر نفسه.

١٥- المصدر نفسه.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- المدارس النظامية في عهد السلاجقة: أهمية الفكر في مواجهة المد الباطني.

١٨- دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية: ٤٦

١٩- المدارس النظامية: المصدر نفسه

٢٠- ولقد اتخذت المدرسة في بنائها شكلا رباعي الأضلاع، وهي على قاعات لها قباب، تحيط بصحن في وسطها، وفي الجانب المواجه لمكة المكرمة يوجد المصلى، وبه المنبر. وفي الأروقة الملحقة بالمبنى كانت توجد أماكن لنوم الدارسين، كما ألحق بها أيضا دورات مياه ومطبخ ومخلان. وحجرات الدراسة تحيط بصحن المدرسة وألحق بالمدرسة مكتبة.

٢١- حسين أمين، بغداد تاريخ وحضارة، المجمع العلمي العراقي، كتاب في حلقات، الحلقة الثالثة، المدارس التراثية ببغداد: المدرسة النظامية:ع، ٦.

٢٢- المنتظم:٩/ ٦

٢٣- المدارس الإسلامية في العصر العباسي وأثرها في تطور التعليم:٦- ٧.

٢٤- المصدر نفسه

٢٥- نظام الملك والنظامية:المصدر نفسه.

٢٦- المصدر نفسه

٢٧- تحكيم الشريعة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي ١٥ - النموذج الثالث: دولة السلاجقة، المنارة.

٢٨- تاريخ العراق في العصر السلجوقي:٢٧٧.

٢٩- الرحلة: ١٧٤. نقلا عن المدارس الإسلامية...، المصدر نفسه/٨.

٣٠- الكامل في التاريخ:٨/ ١٤٢.

٣١- نظام الملك والنظامية المصدر نفسه.

٣٢- بغداد تاريخ...، المصدر نفسه. نقلا عن المنتظم: ٩/ ٦٦.

٣٣- من تراث التركمان الحضارية في العراق.

٣٤- المصدر نفسه.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- المصدر نفسه.

٣٧- المصدر نفسه.

٣٨- المصدر نفسه.

٣٩- أضواء على التراث الحضاري المعماري الإسلامي في العراق.

٤٠- هو أبو الحسن علي بن إسماعيل، من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ولد بالبصرة سنة ٢٧٠هـ، توفي سنة ٣٢٤هـ ودفن ببغداد ونودي على جنازته: «اليوم مات ناصر السنة».

٤١- المدارس الإسلامية...:المصدر نفسه/٨.

٤٢- معجم الأدباء: ١٥/ ٦٧، نقلا عن نفس المصدر:٧.

٤٣- وفيات الأعيان: ١/ ٥٢٥.

٤٤- الكامل في التاريخ: ٩/ ٢٨٤.

٤٥- المدرسة النظامية ومكتبتها.

٤٦- بغداد تاريخ...: المصدر نفسه.

٤٧- رحلة: ١٨٣، نقلا عن نفس المصدر.

٤٨- صحوة المذهب المالكي خلال القرن الخامس الهجري/ محاولة تفسير.

٤٩- الكامل: المصدر نفسه/ ٢٣٦ وما يليها.

المصادر والمراجع :

١- أضواء على التراث الحضاري المعماري الإسلامي في العراق، لإعتماد يوسف القصيري، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

٢- بغداد تاريخ وحضارة، المجمع العلمي العراقي، كتاب في حلقات، الحلقة الثالثة، المدارس التراثية ببغداد: المدرسة النظامية، لحسين أمين، الموروث، عدد ٦، أوت٢٠٠٨

٣- تحكيم الشريعة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي ١٥ - النموذج الثالث: دولة السلاجقة،المنارة،٣٢ لعلي الصلابي، ١٠/ ٢٠٠٧.

www.almanaralink.com/new/index.php?scid=4&nid

٤- الحشاشون من وجهة نظر المؤرخين، متوفر على الموقع: http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=12031

٥- دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، لمويس عبد الحليم، متوفر على الموقع: www.al-eman.com

٦- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، متوفر على الموقع:

http://www.qadeem.com/vb/showthread.php?t=11191

٧- سياست نامه سير الملوك، لنظام الملك الطوسي، ترجمه عن الفارسية يوسف بكار، ط ١، دار القدس، بيروت، د.س.ط.

٨- صحوة المذهب المالكي خلال القرن الخامس الهجري/ محاولة تفسير، لبوتشيش ابراهيم القادري، متوفر على الموقع: http://www.malikiya.ma/listing

٩- عهد «نظام الملك» في دولة السلاجقة، لعلي الصلابي.

١٠- قواعد الحكم في سلطنة آل سلجوق من خلال كتاب سياسات نامة للوزير السلجوقي نظام الملك الطوسي، لعليان عبد الفتاح الجالودي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد ١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م

١١- الكامل في التاريخ، لإبن الأثير، دار صادر، بيروت١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ج٦.

١٢- المدارس الإسلامية في العصر العباسي وأثرها في تطور التعليم، لحسين أمين، المؤرخ العربي،عدد٦-٧، ١٩٧٨، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، بغداد.

١٣- من تراث التركمان الحضارية في العراق، لنجاة كوثر أوغلو، موسوعة تركمان العراق، متوفر على الموقع: http://www.alturkmani.com/makalaat/1-12092005.htm

١٤- المنتظم، لإبن الجوزي، ج٩.

١٥- معجم الأدباء، لياقوت: ج، ١٥.

١٦- نظام الملك الطوسي، لعبد الهادي رضا محبوبة، ٤٠٨-٤٨٥هـ، ط١، الدار المصرية اللبنانية ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٧- نظام الملك ملامح وانجازات، في ذكرى وفاته: ١٠ من رمضان ٤٨٥هـ ،لأحمد تمام، متوفر على الموقع: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA

١٨- وفيات الأعيان، لإبن خلكان، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

المآذن والقباب التاريخية في المساجد الكُبرى بمدينة اسطنبول التركية

حسني عبد الحافظ
الدقهلية - مصر

مُقدّمة

تشكّل المآذن والقباب، أحد أهم العلامات البارزة، في عمارة المساجد، وقد يتضمّن المسجد الواحد، أكثر من مئذنة، وقبة، كما هو السائد، في المُدن والحواضر الكُبرى، في ربوع العالم الإسلامي، ومنها مدينة اسطنبول التركية، التي تزدان جل مساجدها، بالمآذن والقباب، ذات الطراز المعماري العثماني.

هذا البحث، يُلقي الضوء على ماهية المآذن والقباب، وتطوّرها عبر التاريخ، والخصائص التي تُميّز طُرزها، مع التركيز على الطراز العثماني بشكل خاص..ثم نُقدّم نماذج لأشهر المآذن والقباب التاريخية، التي تتميّز بها عمارة المساجد الكُبرى، في مدينة اسطنبول.

المآذن وتطورها التاريخي:

المآذن، جمع مِئذنة، وعُرِفت أيضاً بأسماء عديدة، منها المنارة[١]، والصومعة[٢]، والميذنة[٣]، والمنار[٤]، وهي تشكيل هندسي معماري،يتباين ارتفاعه..وأقدم دليل لدينا، على بناء مئذنة[٥]، ما رواه البلاذري (ت ٢٤٥هـ ٨٥٩ م)، أن زياد بن أبيه، عامل مُعاوية على العراق، لما أعاد بناء جامع البصرة عام ٤٥هـ / ٦٦٥م،أمر ببناء «منارة من الحجر»[٦]، يصعدها المؤذن، ويصدح في شرفتها، بحيث يُسمع صوته في أرجاء المدينة، التي اتسع عُمرانها، وزاد سكانها[٧]، ولم يذكر البلاذري، أي تفاصيل بشأن هذه المنارة..ويذكر كُل من ابن دقماق[٨]، والمقريزي[٩]، أن تشييد المآذن انتقل إلى مصر، في عهد مسلمة بن مخلد[١٠]، عامل معاوية ابن أبي سفيان على مصر، حيث أنشئ في العام ٥٣هـ /٦٧٢ م، «أربع صوامع، في أركان جامع عمرو بن العاص، بالفسطاط، لغرض الآذان»[١١] ولم تذكر المصادر التأريخية، أي تفاصيل حول التصميم

الهندسي لهذه الصوامع، وإن كان المُرجّح أنها كانت أكثر ضخامة وارتفاعًا من المنارة.

ويذهب البعض، إلى أن المآذن الأولى، التي تم تشييدها في عمارة المساجد، هي شكل مُتطوّر من أشكال الزيقورات[١٢] العراقية،التي وجد فيها المُهندس المسلم، ما يُلائم فكرة الانتقال من المادي، إلى الروحاني..وكانت بعثة الحفائر الايطالية[١٣]، قد كشفت في العام ١٩٥٩م،أن ما كان يُعتقد بأنه «برج النصر»، في القصر الأموي (قصر الحير الغربي)، وكذا «برج مسعود»، في غزنة بأفغانستان،إنما هما مئذنتين لمسجدين[١٤].

وفي ظل الاتساع المُتنامي للفتوحات الإسلامية،شرقًا وغربًا، فقد انتشرت المساجد المُزدانة بالمآذن،التي تطورّت أشكالها، وتنوّعت طُرزها،من منطقة لأُخرى،ومن عصر لآخر، على مدى القرون، التي ازدهرت فيها فنون العمارة الإسلامية.وبشكل عام، فإن المئذنة المُكتملة الإنشاء، تتألف من عِدة أجزاء[١٥]، هي:

- قاعدة المئذنة، أو بدنها..ومن دراسة الهياكل الإنشائية، للمآذن التاريخية، تبيّن أنه كُلّما ازداد البدن ارتفاعًا ودقة، كُلما صار إلى التدوير أقرب.
- الدرج أو السلّم..ويأخذ غالبًا شكلاً حلزونيًا داخليًا، يدور حول محور المئذنة[١٦]، وتطل عليه نوافذ صغيرة، للإضاءة والتهوية[١٧]، وفي بعض المآذن يوجد درجان الأول للصعود وبابه خارج المسجد، والثاني للنزول وبابه داخل المسجد.
- الشُرفة..وهي المكان الذي يصعد إليه المؤذن، ليرفع الآذان، وعادة ما تأخذ الشُرفة هيئة دوران البدن،حتى يتمكّن المؤذن من توجيه النداء، في جميع الجهات،وفي بعض المآذن ثمة أكثر من شُرفة تعلو فوق بعضها، بمُستويات محسوبة هندسيًا، وقد تُظلل هذه الشُرفات بمظلات، تُتخذ من الخشب المزخرف[١٨].
- الجوسق..وهو الجزء الأعلى من المئذنة،وفي بعض المآذن، قد يُتخذ أكثر من جوسق،كما هو الحال في مئذنة الجامع الأزهر، بالقاهرة الفاطمية.
- الهلال..وهو شعار المُسلمين،الذي يكون من معدن أصفر لمّاع، أو من ذهب براق[١٩]، يُثبّت في أعلى الجوسق،وفي بعض المآذن القديمة، كان يُستخدم بدلاً منه، راية مُدوّن عليها، «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

ومن حيث أشهر طُرزها المعمارية، فإنه يُمكن تصنيف المآذن التاريخية، على النحو الآتي:

- الطراز الأموي..وهو الأقدم، ومن أهم سِماته، اتخاذ قاعدته شكلاً أقرب إلى الأضلاع الرُباعية، الضخمة الهيكل، والسمكية الجُدران، بشكل مُلفت للنظر..وتتعدد الشُرفات، التي يصعد إليها المؤذن، حيث تتراوح حول الأربعة شُرفات [٢٠]، ومن أشهر نماذجها، التي ما زالت قائمة إلى الآن، مآذن الجامع الأموي في دمشق،والزيتونة في تونس، والخيرالدا في أشبيلية[٢١].
- الطراز العباسي..هو الأكثر تأثرًا بالعمارة

القديمة، لحضارة وادي الرافدين[٢٢]، وبخاصة عمارة الزاقورات، حيث يتسم بالمسقط الأسطواني الدائري، وتقل الشُرفات، ويزداد الارتفاع،ويكون السطح الخارجي للمئذنة أملس،وتتكاثف الزخارف والمُنمنمات.

- الطراز الفارسي..ومن أبرز سِماته، وجود الأقواس المُدببة، ذات الصفة التزيينية، أو الإنشائية[٢٣]، إضافة إلى أنواع مُتباينة من الزخارف، والمنحوتات، والخطوط[٢٤].
- الطراز المصري..الذي ظهرت سِماته المُميّزة، إبان العصر الفاطمي، وتطوّر في العصرين الأيوبي، والمملوكي..والسِمة الأبرز، لمآذن هذا الطراز، الأضلاع المُتعددة، التي تأخذ شكلاً سُداسياً أو مثمناً[٢٥]، وفي كثير من الأحيان، يأخذ الجوسق، شكل الكُرسي الصغير ، المُستنِد إلى قوائم من الرخام.
- الطراز الهندي..وهو يتّسم بالبدن المضلع، الذي تبدو أضلاعه، أشبه بأعمدة مُتلاصقة[٢٦]، وشُرفاته مُتعددة،وغالباً ما تزدان بالمقرنصات بديعة الشكل[٢٧]، ومن أشهر نماذجه، مئذنة قطب منارة، في دلهي، التي شُيِّدت في عهد أول سلاطين المماليك، في الهند، قطب الدين أيبك[٢٨].
- الطراز العثماني..وإذا كان البعض يرى بأنه امتداد وتطوير لإبداعات السلاجقة[٢٩]، في تصميم وهندسة المآذن، إلاّ أن المُشاهدات والتدقيقات الفنيّة والهندسية، تُثبت تأثره بكُل الطُرز، التي سبقته، بدءًا من المآذن الأموية،حيث البدن ذو الشكل المربع[٣٠]، وصولاً إلى المآذن السلجوقية،التي يغلب على هيكلها، الشكل الدائري، أو المُضلّع،وتعدد الشُرفات..وإذا كان الطراز العثماني، قد أدخل المزيد من التطوير، إلاّ أنه انفرد بالعديد من الخصائص،لعل من أبرزها، الارتفاع الكبير، الذي يزيد عن الخمسين مترًا[٣١]، في العديد من المآذن،وكذا الشكل المُدبب،المُغطى بصفيحة من الرصاص، والذي تنتهي به الشُرفة العلوية، ويأخذ هيئة السهم، الذاهب نحو السماء[٣٢]، وتُعد مدينة اسطنبول، المعقل الرئيسي لطراز المآذن العثمانية،كما سنُبيّن بعد قليل.
- ..وإضافة لما سبق، فإن ثمة مآذن، ذات طراز خاص،تشتهر باسم الملويات[٣٣]، وهي شبه مخروطية، ويدور السلم من الخارج، على بدنها الملآن[٣٤]، ومن أمثلتها مئذنة مسجد سامراء، (المئذنة الملوية)، ومئذنة مسجد أبو دلف شمال سامراء[٣٥] بالعراق،ومئذنة مسجد أحمد بن طولون[٣٦]، بالقاهرة.

القباب وتطورها التاريخي

القباب جمع قبة، وهي نوع من الأقبية، التي تُستخدم للتسقيف، وأبسط أشكالها، «نصف كُرة مُجوّف، يقف على أعمدة، أو جدران»[٣٧]، وينعتها البعض بأنها « قوس مُتكرر، مُلتف حول وسطه »..وهي بهيئتها الهندسية هذه، لها قُدرة كبيرة، على الصمود، أمام ضغط الأحمال الإنشائية، كما يُمكن مدّها على مساحات أوسع[٣٨].. ومن المنظور الهندسي، فإن القبة التي ترتكز على قاعدة مدورة، ينتقل ضغط أحمالها، إلى القاعدة

المآذن والقباب التاريخية في المساجد الكبرى بمدينة إسطنبول التركية

مباشرة[٣٩]، أما إذا كانت القاعدة مُربعة[٤٠]، فإنه يجب استخدام دعائم إنشائية، مثل المقرنصات ونحوها[٤١]، لتوزيع ضغط الأحمال.

وتأريخيًا، فقد عُرِفت القباب، في صورتها البدائية،أوائل الألفية الرابعة قبل الميلاد[٤٢]، في منطقة الجزيرة الفراتية[٤٣]، شمال العراق، وشرق سوريا، حيث دلّت الحفريات، على بنائها، قبل الحضارة السومرية[٤٤]، بغرض تثقيف الأكواخ الطينية، ومخازن الحبوب، والقبور..ثم انتقلت إلى مناطق مُتفرّقة، في بلاد الشام، وشمال إفريقيا[٤٥]، واقتبسها الإغريق، حيث كانوا يُسقّفون مقابرهم بقباب، تأخذ هيئة المُنحدر المدبب، وتعتمد في تصميمها، على أسلوب الأُطر الحجرية (عمود جسر)، وهو ذات الأسلوب الذي برع فيه من قبل المصريون والكنعانيون[٤٦].

ولم تشهد القباب تطورًا يُذكر عند الإغريق، بل كان التطوّر الحقيقي لها، على يد الرومان، الذين أضافوا مواد جديدة، في البناء الحجري، بحيث يصمد أطول فترة مُمكنة، ضد عوامل التعرية، والإنهاك البيئي، ونجح نفر من كبار مهندسيهم، أمثال أنثيميوس التراليسي، وايزيدور الميليتي[٤٧]، في تشييد قباب رائعة، كتلك التي تُزيّن مبنى البانثيون، في روما، وهي تُعد من أكبر القباب البنائية على الإطلاق، حيث يبلغ ارتفاعها، وطول قطرها ٤٣ مترًا[٤٨]، والقبة التي تُزيّن كاتدرائية أيا صوفيا في اسطنبول، والتي تحوّلت إلى مسجد، مزدان بالعديد من المآذن والقباب ، التي أشرف على تصميمها المعماري المسلم الشهير سنان باشا، كما سنعرف لاحقا.

كما أن الرومان بنو قباب من الخشب، كتلك التي سقّفوا بها كنيسة القديس سمعان، التي يعود تاريخ تشييدها إلى عام ٥٠٠م[٤٩]، ومن المُرجّح أنهم اقتبسوا في بنائها، ذات الأسلوب الذي سبقهم إليه المناذرة، عند تصميم القباب الثلاث، في قصر الخورنق[٥٠].

وفي عصور الحضارة الإسلامية،طرأ على تصميم القباب، المزيد من التطوير،وتباينت أشكالها، ما بين القباب الملساء، والمُضلّعة، والمخروطية، وذات العُنق الطويل، والمُدوّرة[٥١]، ولعل أشهر القباب التاريخية، التي مازالت قائمة في العالم الإسلامي، القبة الخضراء[٥٢]، بمسجد الرسول ﷺ، في المدينة المنورة، وقبة الصخرة[٥٣] بمدينة القدس، فك الله أسرها.

وظائف متعددة

وللمآذن والقباب، في العمارة الإسلامية، وظائف مُتعددة، تتراوح بين والاجتماعية، الروحية، والبيئية، ناهيك عن قيمتها الفنية والجمالية، ويُمكن إيضاح ذلك، في نقاط بعينها:

- ❖ أولاً: تُشكّل رموز رئيسة ومُميزة، لعمارة المساجد، حيث يكاد لا يخلو منها مسجدًا، من المساجد المُنتشرة، في عموم العالم الإسلامي.
- ❖ ثانيا: استُخدِمت المآذن عبر التاريخ، للإبلاغ عن مواقيت الصلاة، حيث يصعدها المؤذنون،للجهر بالآذان، عندما يحين وقت كل صلاة..وفي البعض منها، كان ثمة غُرف مُلحقة، تُسمّي الخلوات[٥٤]، تُستخدم للاعتكاف..وكانت المآذن، تُضاء بالأنوار،

عند الغروب، في رمضان، وتظل مُضاءة حتى طلوع الفجر،ثم تُطفأ، إيذانا ببدء يوم جديد، من أيام الصيام[55]..لقد منح اهتمام المُسلمين بتصميم المآذن، وهندستها،بُعدًا روحانيا لها،تميّز بالخُلق الرفيع والأصالة[56]، حيث أخذ المعماري المسلم على عاتقه، «ضرورة تطوير أشكال المآذن، من خلال إدخال التحسينات المُناسبة، فنيا وهندسيا، بما يلائم فكرة التسامي بالنفس، إلى رحاب السماء، وذلك من خلال رؤيّة بصرية، أرادها المعماري للمُشاهدة، حيث أن العين تقرأ دائما المئذنة، من أسفل إلى أعلى[57]، وفي هذا تعبير واضح على أنها تُمثل معبرًا، للاندفاع والانطلاق، من الواقع الأرضي، إلى السماء، وقد زاد من تأكيد هذا المعنى، تعهّد المعماري بالتخفيف من تأثير مادة البناء الأساسية، (الحجارة، الآجر)، كلما ارتفع البناء، وذلك من خلال استعمال نِسب أرق، وزخارف أدق، لتحقيق التأثير المطلوب، في نفس المُشاهد[58].

- ثالثا: للمآذن والقباب قيمة فنية وجمالية سامية، كونها توطّد العلاقة بين الحواس قاطبة، التي هي بطبعها مجبولة[59] على حب الجمال، وكذا تعمل على كسر جمود المبنى الكبير، في بيت الصلاة[60]، والتخفيف من حِدة الكتل الضخمة الصامتة.

- رابعا: تؤدّي القباب، بشكل خاص، دورًا حيويا، في إيصال الإنارة الطبيعية، إلى قلب بيت الصلاة، عن طريق أشعة الشمس، التي تتغلغل عبر النوافذ الكثيرة، المُحيطة برقبة القبة[61].. وإلى جانب الإنارة، فإن للقباب وظيفة هامة أُخرى،هي المُساهمة بشكل فاعل، في جعل هواء بيت الصلاة صِحيا، ومُتجددًا بشكل دائم، حيث ثبت علميا أن وجود القبة، فوق بيت الصلاة بالمسجد، يعمل على سحب الهواء الساخن، الذي يرتفع إلى أعلى، فيخرج من النوافذ المُطلّة على الناحية المُشمسة، أما النوافذ التي في الناحية الظليلة، فيدخل منها الهواء البارد المُنعش، مما يفسح المجال أمام التيّارات الهوائية الصحية الصافية، للتردد على جنبات المسجد، طاردة الهواء الفاسد[62] إلى الخارج..يُضاف إلى ذلك أيضا، أن تصميم القبة له أثر كبير، في توصيل صوت الإمام، إلى كافة المُصليين، في جنبات المسجد، حيث تبيّن أنها تعمل على تضخيم[63] الصوت العادي، وإمكانية سماعه بوضوح ، في الصفوف الخلفية.

- خامسا: كما أن القبة تُشكل بُعدًا روحانيا، كونها ترمز إلى الكون[64]، باتساع أُفقه، واستدارة هيئته..وحول التكامل الرمزي والروحي، بين القبة والمئذنة، قيل« أن القبة كون صغير مُقفل، جاءت المئذنة لتعيد صلة هذا الكون بالسماء»[65].

اسطنبول مدينة المآذن والقباب

وتُعد مدينة اسطنبول التركية، أحد أهم وأكبر المُدن في العالم الإسلامي، التي تزخر بالمآذن والقباب التاريخية، إن لم تكن أكبرها وأهمها على الإطلاق، حيث أُحصي فيها ما يُقارب الـ ١٠٠٠

مسجد[٦٦]، في الوقت الحاضر، لا يخلو أي منها، من مئذنة وقبة، أو أكثر.. وكان المؤرخ صولان زادة (ت ١٦٥٧م)، قد أشار في كتابه الموسوم (وصف القسطنطينية)، والذي يُعرف أيضًا بـ (تاريخ صولان زادة)، إلى أن المدينة في القرن السابع عشر الميلادي، كانت تُشاهد في الأفق عبارة عن غابة من المآذن والقباب، وأنه طبقًا للإحصاء الرسمي العثماني، الخاص بحصر المُنشآت العامة والخاصة، فإن المدينة وأرباعها كان بها « من جوامع السلاطين الكبرى ٧٤ جامعًا، ومن جوامع الوزراء الكبرى ١,٩٨٥ جامعًا، والجوامع الأُخرى في أرباع المدينة ٦,٩٩٠ جامعًا »[٦٧].

ومن أشهر المآذن والقباب التاريخية، التي ما زالت تُزيّن جوامع ومساجد اسطنبول، مآذن وقباب جامع السليمانية، والمسجد الأزرق، جامع أيا صوفيا، ومسجد السلطان محمد الفاتح، ومسجد السلطان بايزيد، وجامع شاه زاده.

١.١: جامع السليمانية

وهو الأشهر، بين جوامع ومساجد اسطنبول، ويُنسب إلى السلطان سليمان الأول (سليمان القانوني)[٦٨]، الذي كلّف المعماري الشهير سنان باشا[٦٩]، بتصميمه وهندسته، والإشراف على تشييده، بدءًا من عام ١٥٥٠م، واستمر العمل فيه، بمُشاركة آلاف العمال، قُرابة السنوات السبع، حيث تم افتتاحه عام ١٥٥٧م/٩٦٥هـ.

وفي وصفه، يقول المؤرّخ العثماني، أوليا جلبي، وهو من مؤرّخي القرن السابع عشر: « إن لفناء الجامع ثلاثة أبواب، لها ثلاث درجات من السلم، للصعود والنزول، وهو مبلّط بالرخام الأبيض، وناعم سهل كالسجّاد، وفوق شبابيك هذا الفناء، من كل جانب، نصوص من القرآن الكريم، منقوشة بالخط الأبيض، على بلاط القيشاني الأزرق، والباب المواجه للقبلة، أي الباب الشمالي، أكبر أبواب الجامع جميعًا، إنه من المرمر، وليس له نظير على وجه الأرض، في جماله، وفي المهارة الفنية، التي تتجلي في طريقه نحته وزخرفته، وفي الجانب العلوي منه، ثمة أزهار منحوتة ومزخرفة، وأغصان مُشجّرة محفورة، تتشابك بعضها ببعض بمهارة، وعلى جانبي هذا الباب، مبانٍ في علو أربعة طوابق، تحتوي على حُجرات لسكن المؤذنين، والفراشين، وعلي مدخله اسطوانة ضخمة، من الرخام المصري البراق الأحمر، التي لا نظير لضخامتها، وروعة بريقها، وعلي قواعد العواميد، المنصوبة في أربعة جهات هذا الفناء، لوحات من النحاس، نقشت فيها تواريخ الأحداث الجديرة بالذكره، كالحرائق الكبرى، والزلازل والثورات والفتن[٧٠]، وتُقدّر مساحة رواق الصلاة، أو صحن الجامع الداخلي بـ ٦٣ مترًا (عرضًا) × ٦٩متر (طولاً)، وهي ذات المساحة تقريبًا، التي يمتد عليها الحرم الخارجي[٧١]، والذي يتسع لنحو خمسة آلاف مصل[٧٢]، وبالجامع نحو ٤ آلاف من القناديل الزجاجية الأثرية، و١٢٨ نافذة كبيرة وصغيرة، مُتباينة الأشكال والأبعاد، وللجامع مُلحقات معمارية، تشتمل على ١٨ مبنى، ما بين مدارس (عددها ٤ مدارس: مدرسة طبية، ومدرسة للقائم مقامين، ومدرسة دينية للعلوم الشرعية، ومدرسة ابتدائية)، ومستشفى، ومطعم للفُقراء، ودار ضيافة،وحمّام،وسبيل ماء[٧٣]

ونحوها، من المباني المُقامة على ربوة، تُطِل على مضيق القرن الذهبي[٧٤].. وهذا المجمع الكبير من المباني، مُحاط بسور ضخم له ١١بابًا[٧٥].

وفي حديثه، حول عبقرية الفن المعماري، في جامع السليمانية، يقول المؤرخ روبير مانتران، إنه بكل تأكيد، هو الأروع والأجمل، بين كل مساجد وجوامع مدينة اسطنبول[٧٦]»، انه يبدو مُفعمًا بالوضوح، وببساطة تحجب علمًا عميقًا، وتتطابق ترتيباته الداخلية، تطابقًا وثيقًا، مع تراكيب الجهاز الداخلي،الأكبر بكثير مما في أيا صوفيا «..ويُضيف برنارد لويس « إن جامع السليمانية، الذي شُيِّد بعد قرن، من فتح اسطنبول، يُصوِّر هيكل بنائه، وطريقة زخرفته، مدى التأثر بينابيع التقليد الإسلامي الأولى، وأصالة حياته الدينية والجمالية في جوهرها، وتميزها في آن واحد»[٧٧].

٢.١: مآذن وقباب جامع السليمانية

أما المآذن والقباب، في جامع السليمانية، فحدث عنها ولا حرج، فهي من الجمال أروعه، ومن التنظيم والتصميم الهندسي أبدعه.. المآذن مُضلّعة[٧٨]، وعددها أربعة، موزّعة على أركان الجامع، المئذنتان الأماميتان، أقل طولاً، وبكل منهما شرفتان[٧٩]، والخلفيتان أعلى طولاً (٧٤م)، لكُل منهما ثلاث شرفات[٨٠]، يُصعد إلى أقصاها علوًا، بواسطة دُرج من ٢٠٠ درجة، ولعدد المآذن، والشرفات، مدلولاً ترمز إليه، حيث أن عدد المآذن، يرمز إلى ترتيب السلطان سليمان القانوني، بين السلاطين العثمانيين، بعد فتح القسطنطينية،بينما عدد الشُرفات العشر، في المآذن الأربعة مُجتمعة، يُشير إلى ترتيبه بين سلاطين الدول العثمانية، منذ إنشائها[٨١].. وتجتمع في هذه المآذن، كُل الخصائص الهندسة والفنية، التي ينفرد بها الطراز العثماني[٨٢]، وتبدو البصمات الإبداعية المعمارية، لدى سنان باشا، حيث نجح بشكل رائع، في التوفيق والتنسيق، بين مقاييس أجزاء هذه المآذن، وتكويناتها المعمارية[٨٣].

أما قباب السليمانية، فعددها ثمانية وعشرين قبة، أكبرها القبة المركزية، التي تقع فوق وسط بيت الصلاة، وهي تستند على أربعة أعمدة ضخمة، تأخذ هيئة أقدام الفيل[٨٤]، مُتمركزة قُرب الجدران، طول كل قطر فيها نحو ٧،٥م، بينما وزن العمود الواحد نحو ٦ طنًا، وترتفع عن مستوى سطح الأرض بنحو ٥٣ مترًا..وهذه القبة، التي يصل مُحيطها الاسطواني إلى نحو ٢٧،٢٥ متر[٨٥]، تحتوي على ٣٢ نافذة، بأقواس مستديرة[٨٦]، لتمرير الضوء، إلى رواق الصلاة، وقد أشرف على تصميم هذه النوافذ، كبير حرفي المهنة، ويُدعى سرحوس إبراهيم[٨٧]، ولزيادة اتساعها من ناحية المدخل، أُضيف لها نصف قبة، بارتفاع ٤٠ مترًا[٨٨]، ولمزيد من التوسعة، أُضيف للمنطقة حول القبة المركزية، حنيات ركنية إضافية،علي جوانبها أُنشئت خمس قباب، تعمّد سنان باشا، أن يقضي على الرتابة في تصميمها، فلم يجعلها مُتماثلة، بل ابتكر أُسلوباً هندسياً جذاباً، غير مألوف، يتلخّص في التبادل بين قبة صغيرة، وأُخري أكبر منها، حسب المساحة التي تُغطّيها القبة[٨٩]، لتنعكس عليها الأضواء، فتعطي منظرًا بديعًا.. ومن الداخل، فإن

القباب لا تُخطئها العين، لجمال نقوشها، وبديع خطوطها، التي صنعها أحد أشهر الخطاطين، في التاريخ العثماني، وهو أحمد سمستين،وتلميذه حسن شلبي[٩٠].

١.٢ : مسجد السلطان أحمد (المسجد الأزرق)

وهو ينافس السليمانية، روعة وجمالاً، ويُنسب إلى السلطان أحمد الأول (١٦٠٣ - ١٦١٧م)[٩١] الذي تولى الخلافة العثمانية، عقب وفاة مراد الثالث، أما سبب معرفة البعض له باسم المسجد الأزرق، فذلك لكونه يبدو للناظرين غارقًا في الزرقة من الداخل[٩٢]، نتيجة انعكاس الأضواء على جُدرانه، وكان المعماري محمد أغا بن عبد المؤمن[٩٣]، هو الذي وضع تصميماته، وأشرف على هندسته، وتشييده بدءًا من العام ١٠١٨هـ / ١٦٠٩م، وقد استمر العمل فيه، طيلة سبع سنين، حيث أُفتتح عام ١٠٢٤هـ / ١٦١٦م[٩٤]، أي قُبيل وفاة السلطان بعام واحد.

وهو يقع إلى الجنوب، من مسجد أيا صوفيا، شرقي ميدان السباق البيزنطي القديم، ويُحاط المسجد بسور من ثلاث جهات،وفي السور خمسة أبواب، ثلاثة منها تؤدي إلى فناء المسجد، الأوسط أوسعها، وهو من البرونز،واثنان يؤديان إلى قاعة الصلاة، لهما عتبات رخامية مرمرية. . وثمة مكان فسيح للوضوء (ميضأة)[٩٥]، يُطل على الفناء الكبير، محمول على ستة أعمدة رخامية، مُزخرفة بنقوش غاية في الروعة.

أما في الداخل، فإن المسجد يأخذ شكلاً مستطيلاً، أقرب إلى التربيع، حيث يصل طول ضلعه الأكبر ٧٢ مترًا، بينما طول الضلع الأصغر ٦٤ مترًا، وقد غُطّيت الجدران بـ ٢١٠٤٣ قطعة من البلاط الخزفي اللمّاع، التي تم توزيعها ضمن أكثر من خمسين تصميمًا[٩٦]، منها تصاميم زهور التوليب، والقرنفل، والفروع النباتية. ويُحيط بالمسجد، مجموعة من الأبنية المُلحقة، منها مدرسة للتعليم الابتدائي، ومستشفى كبير، ودار للمرق (الطعام)، وسبيل ماء، ومحلات تُدِر ربحًا، يُستغل في الصرف على شؤون المسجد[٩٧].

٢.٢ : مآذن وقباب مسجد السلطان أحمد

وينفرد مسجد السلطان أحمد،بأنه الأكثر احتواء للمآذن، في عموم الديار التركية،حيث توجد به ست مآذن، وتروي كتب التاريخ، أن السلطان أحمد، كان قد تعرّض للنقد، من قِبل كثير من العلماء، بسبب هذه المآذن الست، لأن في ذلك تشبيه[٩٨] بعدد المآذن، في المسجد الحرام بمكة المكرمة،وقد تدارك السلطان أحمد هذا الانتقاد، حين أسرع بتمويل بناء مئذنة سابعة، في المسجد الحرام، حتى يحتفظ بتفرده وعلو شأنه، وزاد في التمويل، فأمر بكساء الكعبة، بصفائح من ذهب ، وركّب على سطح الكعبة ميزابًا من ذهب، وأحاط أعمدة الحرم، بحلقات مُذهّبة، وأنفق على ترميم جميع قباب المسجد الحرام، وعددها آنذاك ٢٦٠ قبة[٩٩].

ومآذن مسجد السلطان أحمد، توزع على النحو الآتي:

- أربعة في زوايا قاعة الصلاة، بمُعدّل مئذنة لكل زاوية، وثمة شرفات ثلاث لكل مئذنة[١٠٠].
- اثنتان في زاويتي صحن المسجد، لكُل

واحدة شرفتان فقط[١٠١].

وكغيرها من مآذن الطراز العثماني، ذات القِمّة المخروطية، فإن مآذن مسجد السلطان أحمد، تعلو في الفضاء، على هيئة سهم صاعد، أو قلم رصاص مبري جيدًا[١٠٢].

أما عن قباب المسجد، ففي الوسط، ثمة قبة كبيرة، يصل قُطرها إلى نحو ٢٢,٥ مترًا، وترتفع إلى نحو ٤٢مترًا[١٠٣]، وتتكئ على أربعة أكتاف ضخمة[١٠٤]، من الجرانيت، على هيئة أرجل الفيل، ولهذه الأكتاف تيجان من الرخام، تزخرفها مقرنصات[١٠٥]، ويصل قطر الكتف الواحد منها، نحو خمسة أمتار، وهي تلتف حول جُدران المسجد..وهذه القبة الضخمة والفخمة، مُحاطة بأربع قباب نصفية، تضفي على داخل رواق الصلاة، إحساسًا بالانطلاق والانسيابية والرحابة[١٠٦].

إضافة إلى عشرات القباب الصغيرة، التي تُغطّي سطح المسجد، بكُل منها نوافذ، تسمح بالتهوية والإضاءة،مجموعها ٢٦٠ نافذة[١٠٧]، مُحلاة بالزُجاج الملون، تم تصميمها ضمن عُقد متكامل[١٠٨]، وموزّعة على خمس صفوف من البوائك، محمولة على ٢٦ عمودًا من الجرانيت[١٠٩]، وهي تُزيد من جمال عمارة المسجد، وبديع هندسته.

١.٣ : جامع أيا صوفيا

وهو في الأصل كان كاتدرائية، بُنيت في عهد الإمبراطور البيزنطي جستنيان الأول، بين عامي ٥٣٢ و ٥٣٧ م،وقد شارك في تصميمها، وهندسة بنائها، عدد من كبار المهندسين المعماريين، الذين تم استدعاؤهم من روما، والإسكندرية.. وكانت الكاتدرائية، قد تعرّضت، غير مرّة، لانهيار بعض أجزاء منها، بفعل هزّات أرضية عنيفة، ضربت منطقة القرن الذهبي، منها زلزال وقع عام ٥٥٨م، تضررت منه القبة الأصلية،فتم هدمها، وبناء قبة أخرى مكانها[١١٠].

والهيكل الإنشائي، لأيا صوفيا، مُستطيل الشكل،يبلغ طوله ٧٦ متر، من الشرق إلى الغرب، وعرضه ٧٢ متر، من الشمال إلى الجنوب[١١١]، وفي داخل المبني ثمة ممرات معقودة، بارتفاع طابقين، تُحيط بالصحن الرئيسي، مُزيّنة بزخارف جميلة من الفسيفساء[١١٢].

وعندما فُتحت القسطنطينية، على يد القائد محمد الفاتح[١١٣]، حوّلت الكاتدرائية إلى مسجد، وكان ذلك تحديدًا، عام ٨٥٧ هـ / ١٤٥٣م[١١٤]، بعد أن أُدخلت إصلاحات وترميمات، على بعض أجزائها المُتهالكة، خاصة قبتها الشهيرة، والأبواب[١١٥]، وكذا المباني المُلحقة، والدهاليز، التي لم يكن بالإمكان تمييز حوائطها، أو النقوش والكتابات والرسوم الموجودة عليها، حتى وقت الظهيرة[١١٦]، نظرًا لعدم وجود نوافذ كافية.

وفي وصفه، لمسجد أيا صوفيا، يقول المؤرّخ سليمان بن خليل بن بطرس جاويش، في كتابه الموسوم (التحفة السنية في تاريخ القسطنطينية)، إنه مبنى عظيم، طوله مائتان وتسع وستون قدمًا،وعرضه مائتان وثلاثة وأربعون قدمًا، أبوابه من نحاس أصفر منقوش[١١٧]، وفي داخله مائة وسبعون عمودًا جميلاً، من الحجر السُّماقي والرخام، على كل منها تاج، قد ذاع

عن أصله الهندسي، لكثرة ما حصل فيه من تغيير ،وثمة ممشى يُصعَد عليه بسلالم حلزونية عجيبة، وفوق المنبر، مرفوع سنجق السلطان محمد الفاتح[118].

٢.٣: مآذن وقباب جامع أيا صوفيا

ولجامع أيا صوفيا، أربعة مآذن، يعود البدء في تشييدها، إلى أواخر عصر محمد الفاتح، اثنتان على طرفي واجهة القبلة[119]، واثنتان إلى الخلف، ولا تزال هذه المآذن الأربعة، تحتفظ بجمال تصميمها وروعة هندستها[120].

أما القباب، فيأتي على رأسها القبة المركزية، التي تقع فوق وسط المبنى، ويعود تاريخها إلى ما قبل تحوّل أيا صوفيا لمسجد، وهي تعلو عن سطح الأرض، بنحو ٥٦ مترًا، أما قطرها نحو ٣١ مترًا، أي أقل بقليل عن قُطر القبة المركزية، في مسجد السلطان أحمد[121]. وإلى شرقها وغربها،ثمة نصفي قبتين، بينما من جهتيها الشمالية والجنوبية، ثمة قوسين مقوصرين[122]، ممدودين على منصّتين ضخمتين، وتطوقان لوحة جبهة[123] تخترقها نوافذ، وهي ترتكز على قاعدة مُربّعة، تحمل عقودًا مُنفرجة، هي الغاية في المتانة، ورشاقة الهيئة، في نفس الوقت[124].

١.٤: مسجد السلطان محمد الفاتح (مسجد المحمدية)

وهو من أقدم مساجد اسطنبول، حيث يعود تاريخه، إلى بداية فتح المدينة، وكان محمد الفاتح، قد كلّف بتصميمه وهندسته، المعماري سنان[125]، واستغرق تشييده، الفترة ما بين عامي ٨٦٧- ٨٧٣هـ/ ١٤٦٣- ١٤٧٠م.. وإثر زلزال، تعرضت له المدينة، عام ١٧٦٦م، تضرر المسجد بشكل كبير، فأُعيد بناؤه في العام التالي[126]، بتكليف من السلطان مراد الثالث.. وتزدان جُدرانه بالكتابات، التي ما تزال واضحة بشكل دقيق[127]، وتتعدد الأروقة.. وفي تشييد الأعمدة، ودعامات التحميل الداخلية، استُخدِمت عناصر وخامات عديدة، منها الجرانيت، والرخام الأحمر والأخضر، مما أثري تعدد ألوان الرخام، وصنجات العقود، وأضاف بُعدًا جماليًا رائعًا، ولم يقتصر دور المسجد على أداء الصلوات الخمس، والاحتفال بالمناسبات الدينية وكفي، بل كان في وقت من الأوقات أحد أبرز المراكز التعليمية، ليس في مدينة اسطنبول وحدها، ولكن أيضًا في عموم الإمبراطورية العثمانية.

٢.٤: مآذن وقباب مسجد السلطان محمد الفاتح (مسجد المحمدية)

ولا يُعرف- تحديدًا - المواصفات الفنية والهندسية، للمآذن والقباب الأصلية، في مسجد السلطان محمد الفاتح، كونها قد هُدِمت، إثر الزلزال الذي أشرنا إليه سلفًا، وإن كانت بعض المصادر التأريخية، تُشير إليها باعتبارها أحد إبداعات المعماري الشهير سنان، التي لا تختلف كثيرًا عن إبداعاته الأخرى، وإن كانت الإشارة قد ركّزت على القبة الرئيسية، التي نُعِتت بأنها كانت الأكبر بين قباب مساجد اسطنبول قاطبة، في تلك الفترة.

أما المآذن والقباب الموجودة الآن، والتي يعود تاريخ إنشائها إلى عهد السلطان مراد الثالث، فهي مئذنتان متشابهتان[128]، على هيئة

مخروط، يضيق شيئًا فشيئًا، كلّما ارتفع، حتى يصل إلى الشُرفة الأولى، ثم يرتفع على نفس الطريقة، إلى الشُرفة التالية، ثم يصعد كالسهم، المنطلق نحو السماء.. وثمة قبة مركزية كبيرة، تتوسط سطح المسجد،بقُطر ٢٦ مترًا،مُحاطة بأنصاف أربعة قباب[١٢٩]، وتحملها أربعة من الأعمدة الرخامية[١٣٠]، التي يتوزع عليها ثقل القبة، وأنصافها.

١.٥ : مسجد السلطان بايزيد الثاني

وكان السلطان بايزيد الثاني[١٣١]، وهو ابن السلطان محمد الفاتح،قد كلّف المهندس خير الدين يعقوب شاه ابن سلطان شاه، بإنشاء مسجدٍ كبيرٍ[١٣٢]، يحمل اسمه، وعلى مدى نحو خمس سنوات ، من سنة ٨٨٦ إلى ٨٩٠هـ، الموافق ١٥٠١ إلى ١٥٠٥م[١٣٣]، تم تشييد المسجد، والذي يُصنّف على رأس قائمة مساجد السلاطين الكبرى، التي لم تُغيّر الترميمات والإصلاحات ملامحه الأصلية[١٣٤]، ومن أبرز سِماته الفنية، كثرة استخدام المقرنصات، في تيجان الأعمدة[١٣٥]، وتناوب ألوان الرخام في عقودها، أما أبرز سِماته التصميمية والهندسية، فتتمثل في اتساع رواقه الأوسط[١٣٦]، الذي يمتد على جانبيه المزيد من الأروقة.. وتأخذ قاعدة الصلاة، وفِناء النافورة المكشوف، هيئة مُربعين مُتساويين[١٣٧]، وتشتمل قاعة الصلاة على وحدة مركزية، تتصل بها، من الشمال والجنوب، وحدتان يُقارب كل منهما مساحة الوحدة المركزية،بينما يمتد من الشرق إلى الغرب جناحان[١٣٨]، ويُحيط بالفناء أربع وعشرون باكية..وللمسجد ثلاثة مداخل رئيسية، في مُنتصف كل ضلع من الأضلاع الثلاثة..وتقع النافورة، عند تقاطع المحورين المارين بمُنتصف المدخل[١٣٩].

٢.٥ : مآذن وقباب مسجد بايزيد الثاني

ولمسجد بايزيد الثاني، مئذنتان أسطوانيتان، متساويتان في الحجم، ومتماثلتان في الشكل، يتخلل كُل مئذنة شُرفة واحدة، تنتهي بشكل مخروطي، يضرب في الجو، وكأنه قلم رصاص مسنون ، والمئذنتان في هيئتهما التصميمية، أقرب إلى طراز المآذن السلجوقية[١٤٠].. وتُشكّل المسافة ما بين المحراب والمئذنة اليمينية، والمحراب والمئذنة الشمالية، مُثلثًا مُتساوي الساقين[١٤١].

أما القباب، التي جاء التباين بين كُتلتها الثقيلة، ليُشكّل بُعدًا جماليًا إضافيًا، وتناسقًا هندسيًا رائعًا، فهي قبة رئيسة، تُغطّي صحن المسجد، وتستند إلى خناصر مُتدلية، تقوم فوق أربعة دعائم، يتوسّط كل اثنين منها، عمودان من حجر اليورفير، وعلى جانبي القبة الرئيسة، نصفا قبتين[١٤٢]، إضافة إلى أربعِ قباب أصغر حجمًا، تمتد شرقًا وغربًا، فوق الجناحين، وعدد من القباب الكروية[١٤٣]، تنتشر على الأطراف المُحيطة بفناء النافورة المكشوف.

١.٦ : مسجد شاه زادة

وهو أول بناء كبير، يُكلّف بإنشائه المهندس سنان[١٤٤]، من قِبل السلطان سليمان القانوني، تخليدًا لذكرى ابنه البكر، شاه زادة محمد، الذي توفّي ولم يتجاوز الحادي والعشرين ربيعًا، وقد استغرقت عمليات الإنشاءات، نحو أربع سنوات، وانتهى البناء سنة ٩٥٥هـ / ١٤٥٨م، وكسابقه

فإن هذا المسجد يتكوّن من مُربعين متكاملين مُتماثلين، أحدهما مكشوف (الصحن الخارجي)، تتوسطه ميضأه، ثمانية الزوايا، والآخر مسقوف، وهو قاعة الصلاة (الصحن الداخلي)[١١٥]، وتظهر حوائط المسجد، من الخارج، وكأن الواحدة منها، تلي التي في خلفها، وترتكز على قمتها، حتى لتبدو هيئة المسجد، وكأنها هرم مُدرّج، وظهرت بهذه الإنشاءات الضخمة القوية، كأسلوب أكثر تطوّرًا..وثمة مجموعة من المباني المُلحقة بالمسجد، من بينها مدرسة، ومطعم خيري، ودار لرعاية الأيتام، وسبيل ماء،وغيرها.

٢.٦: مآذن وقباب مسجد شاه زادة

وثمة مئذنتان للمسجد،عند ركنيه المجاورين للصحن، تتقدمان واجهة مِظلّة القبلة، من الخارج، وترتفع كل واحدة بمقدار ٤١,٥ مترًا،ولكل منها مُطوّقان للمؤذّن،وقد أضفى المهندس سنان عليها، قدرًا كبيرًا من الوضوح، في الزخرفة، والتفاصيل المعمارية[١١٦]، يقول روبير مانتران «تؤدّي الرشاقة، التي لا نظير لها حتى الآن، في المئذنتين، المزوّدتين بشُرفتين، والنوافذ العديدة، والأروقة الجانبية الطويلة، التي تُشكّل زخرفة زاهية، إلى الحيلولة دون أن يُصبح هذا الأثر المعماري الصلب، ثقيل الوقع»[١١٧].

ويُغطّي الصحن الرئيسي الأوسط قبة، قُطرها نحو ١٨,٥ مترًا[١١٨]، وأربعة أنصاف قباب، في أركانها الأربعة[١١٩].. وتستند هذه المنظومة كلها، على دعامات مُثمّنة الأضلاع، عند قعدتها[١٢٠]، وأسطوانية ومضلّعة، في أجزائها العليا، وعلى أربعة أقواس كبيرة، تُنظّم مجالاً داخليًا، يتميز بتفاصيل راسخة ومحددة،أما الأحجام الخارجية، المُترابطة بشكل يثير الإعجاب، فهي تؤلّف كُلاً متماسكًا..إضافة إلى ست عشر قبة، تعلو الأروقة، والأبراج الأسطوانية، للزوايا[١٢١]، والتي تتمثل وظيفتها في موازنة سطوة الأقواس.

خاتمة

إن تصميم وهندسة المآذن والقباب، من أهم الفنون، التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالعمارة الإسلامية، وبخاصة عمارة المساجد..وقد شهدت المزيد من التطوير والإبداع، على أيدي طائفة كبيرة من المعماريين المسلمين، إبان العصر الوسيط، حتى صارت تُصنّف ضمن طُرز مُتعددة، أقدمها الطراز الأموي، وأحدثها الطراز العثماني، وهذا الأخير تجسّد، بكُل مُقوّماته وخصائصه الفنية والهندسية، في المآذن والقباب التاريخية، التي تزدان بها المساجد الكبرى، في مدينة اسطنبول التركية..**

الهوامش:

١- مؤنس، د.حسين: المساجد - ص١١٤ - سلسلة عالم المعرفة - العدد٣٧ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت يناير١٩٨١م.

٢- الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) - ج ٤ - حرف الميم -ص٢٢٤.

٣- سالم، د.عبد الله نجيب: تاريخ المساجد الشهيرة - ص١٨٩ - القاهرة - بدون تاريخ.

٤- عكاشة، د.ثروت: القيم الجمالية في العمارة الإسلامية - ص١٢٨ - الطبعة الأولى - دار الشروق القاهرة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٥- مؤنس: سابق - ص١١٢.

٦- نقلاً عن / مؤنس: سابق - ص ١١٤.

٧- نفسه - ص١١٤.

٨- هو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي، من أشهر مؤلفاته (الجوهر الثمين).
في سيرة الخلفاء والملوك والسلاطين).
٩- هو تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، من أشهر مؤلفاته (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) و(السلوك لمعرفة دول الملوك).
١٠- هو مسلمة بن مخلد بن الصامت الأنصاري الخزرجي، توفي بالإسكندرية، في شهر ذو القعدة، سنة٦٢هـ.
١١- مؤنس: سابق - ص ١١٤.
١٢- غالب، د.عبد الرحيم: موسوعة العمارة الإسلامية - ص٢٠٩ - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٨٨م.
١٣- عكاشة: سابق - ص ١٢٨.
١٤- نفسه - ص ١٢٨.
١٥- سالم: سابق - ص ١٨٥.
١٦- مؤنس: سابق - ص ١١٤.
١٧- سالم: سابق - ص ١٨٥.
١٨- نفسه - ص ١٨٦.
١٩- نفسه - ص ١٨٦.
٢٠- البدوي، د.مصطفى حسن: لطائف الإشارات في أسرار المآذن والمنارات - ص ٣٣ - الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٢١- سالم: سابق - ص ١٨٤، والبدوي: سابق ص ٣٣.
٢٢- البدوي: سابق - ص ٣٣.
٢٣- سالم: سابق - ص ١٨٤ ، والبدوي: سابق ص ٣٣.
٢٤- عثمان، د.محمد عبد الستار (وآخرون): موسوعة الشروق - المجلد الأول - باب فنون ملونة - المساجد - ص ٢١٢ - الناشر دار الشروق - القاهرة ١٩٩٤، والبدوي: سابق - ص ٣٣.
٢٥- سالم: سابق - ص ١٨٤ ، وعثمان: سابق - باب فنون ملونة - ص ٢١٢.
٢٦- عثمان: سابق - باب فنون ملونة ص ٢١٢.
٢٧- شاخت، جوزيف (وآخر): تراث الإسلام - ترجمة د.محمد زهير السمهوري (وآخرون) - الجزء الأول - ص ٢١٤ - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٨ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٩٨٥م.
٢٨- عثمان: سابق - ص ٢١٢.
٢٩- مؤنس: سابق - ص ١١٨، وسالم: سابق - ص ١٨٤.
٣٠- البدوي: سابق - ص ٣٣.
٣١- نفسه - ص ٣٣.
٣٢- مؤنس: سابق - ص ١١٧.
٣٣- سالم: سابق - ص ١٨٥.
٣٤- نفسه - ص ١٨٥.
٣٥- نفسه - ص ١٨٥.
٣٦- عكاشة: سابق - ص ١١٦.
٣٧- الموسوعة الحرة - ج ٤ - حرف القاف - ص ٢٩١.
٣٨- نفسه ص ٢٩١.
٣٩- نفسه - ص ٢٩٢.
٤٠- نفسه - ص ٢٩٢.
٤١- لوبون، غوستاف: حضارة العرب - ص ٥٢٠ - ترجمة / عادل زعيتر - مطابع عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة ١٩٦٩ م.
٤٢- الموسوعة الحرة - سابق - ص ٢٩٢.
٤٣- نفسه - ص ٢٩٢.
٤٤- نفسه - ص ٢٩٢.
٤٥- لوبون: سابق - ص ٥٢٧.
٤٦- نفسه - ص ٥٢٨.
٤٧- مانتران، روبير: تاريخ الدولة العثمانية - ترجمة بشير السباعي - الجزء الثاني - ص ٢٧٧ - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٩٣م.
٤٨- الموسوعة العربية العالمية - الجزء الأول حرف الباء - بانثيون - ص ١١١ - الرياض ١٤٢٤ هـ.
٤٩- الموسوعة الحرة - سابق - ص ٢٩٢.
٥٠- نفسه ص ٢٩٢.
٥١- سالم: سابق - ص ٢٢٢.
٥٢- الموسوعة العربية العالمية - حرف القاف - قبة.
٥٣- نفسه - حرف القاف - قبة.
٥٤- سالم: سابق - ص ١٨٩.
٥٥- وزيرى، د.م.يحيى: العمارة الإسلامية والبيئة (الروافد

التي شكّلت التعمير الإسلامي) - ص ١٤٤ - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢٠٤ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت يونيو ٢٠٠٤ م.

٥٦- غالب: سابق - ص ٢٢٢.

٥٧- حمودة، يحيى مصطفى: التشكيل المعماري ص ٥٦ دار المعارف القاهرة ١٩٧٢م.

٥٨- نصرة، محمد علي: جماليات الكتابات العربية في العمارة الإسلامية ص ١٠٦ (رسالة دكتوراه) - جامعة حلوان - كلية التربية الفنية - قسم التصميمات والزخرفة - القاهرة ٢٠٠١ م.

٥٩- البدوي: سابق - ص ٤١.

٦٠- سالم: سابق - ص ٢٢٤.

٦١- نفسه - ص ٢٢٤.

٦٢- نفسه - ص ٢٢٤.

٦٣- نفسه - ص ٢٢٥.

٦٤- نصرة: سابق - ص ١٠٢ ، وعكاشة: سابق - ص ٢٢٩.

٦٥- عكاشة: سابق - ص ٢٢٩.

٦٦- الموسوعة العربية العالمية - حرف الألف - إسطنبول.

٦٧- لويس، برنارد: إسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية - ترجمة د.سيد رضوان على - ص ١٤٦ - الدار السعودية للنشر والتوزيع الطبعة الثانية - جدة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٢م.

٦٨- هو السلطان سليمان الأول، الملقب بالقانوني، ولد عام ١٤٩٥م، وهو ابن السلطان سليم الأول، ابن السلطان بايزيد الثاني، وترتيبه العاشر، بين سلاطين آل عثمان.. وهو أحد أشهر السلاطين العثمانيين، حكم الإمبراطورية العثمانية، لمُدة ٤٦ عامًا، بدءًا من عام ١٥٢٠م، وفي عهده ازدهرت الكثير من المجالات، العلمية، والمعمارية، والعسكرية.. شُهِد له بالعدل والتقوى والورع، نسخ القرآن الكريم بخط يده ٨ مرات، قاد بنفسه ١٣ حملة عسكرية، منها عشر حملات في أوروبا، وثلاثة في أسيا.. تضاعفت في عهده، مساحة الإمبراطورية العثمانية، حيث امتدت إلى شمال إفريقيا، والمجر،وفيينا وبلغراد.. اشتهر بقوانينه، وتنظيماته، التي حملت اسم (قانون نامة / سلطان سليمان)، أي دستور السلطان سليمان، وظلت هذه القوانين مُطبّقة، حتى القرن التاسع عشر الميلادي..عُرِف لدى الأتراك بلقب سليمان القانوني، وعند الأوروبيين بسليمان العظيم..مات أثناء حصار مدينة سيكتوار، بالمجر، في ٥ سبتمبر ١٥٦٦م.

٦٩- هو سنان أغا (١٤٨٩ - ١٥٨٨م)،أشهر معماري العهد العثماني، بل من أشهر معماري الحضارة الإسلامية قاطبة..قال عنه هـ.كلوك، العالم النمساوي، وأستاذ تاريخ العمارة في جامعة فيينا، «إن سنان يتفوق فنيًا على مايكل أنجلو، صاحب أكبر اسم فنّي في تاريخ الحضارة الأوروبية».. واعترافًا بإنجازاته، أطلق اسمه على أكاديمية الفنون في اسطنبول، بدءًا من العام ١٩٨٢م (في الذكرى المئوية لتأسيسها)..أُحصيت المُنشآت، التي صممها، في عموم الإمبراطورية العثمانية، فكانت ٣٦٤ مبنى، من بينها جامع شاه زادة، وجامع السليمانية في اسطنبول، وجامع السليمية بأدرنة..من أشهر تلاميذه المعمار يوسف، الذي استدعاه بابو شاه، إلى الهند، فبنى في دلهي، العديد من المُنشآت التاريخية.

٧٠- لويس: سابق - ص ١٤٠.

٧١- موقع إسلام أون لاين، على شبكة الإنترنت.

٧٢- سالم: سابق - ص ١٥٢.

٧٣- نفسه - ص ١٥٥.

٧٤- هو مضيق البوسفور.

٧٥- سالم: سابق - ص ١٥٥.

٧٦- مانتران: سابق - ص ٢٨٣.

٧٧- لويس: سابق - ص ١٢٨.

٧٨- مانتران: سابق ص ٢٨٤.

٧٩- موقع إسلام أون لاين - سابق ، وسالم:سابق - ص ١٥٤، ولويس:سابق ص ١٣٩.

٨٠- سالم: سابق ١٥٤.

٨١- لويس: سابق - ص ١٣٩، وسالم: سابق - ص ١٥٤.

٨٢- مانتران: سابق - ص ٢٨٣.

٨٣- عكاشة: سابق - ص ٢٢٩.

٨٤- سالم: سابق - ص ١٥٢.

٨٥- نفسه - ص ١٥٢.

٨٦- موقع إسلام أون لاين - سابق.

٨٧- سالم: سابق ص ١٥٢.

٨٨- مؤنس، د.حسين: موسوعة عالم الإسلام - ص ٢٢١ -

الزهراء للإعلام العربي - القاهرة يناير ١٩٧٢ م.

٨٩- موقع الإسلام أون لاين سابق.

٩٠- سالم: سابق ص ١٥٤.

٩١- تولّي الحكم، بعد وفاة السلطان مراد الثالث، عام ١٦٠٣م، وظل في الحكم، إلى العام ١٦١٧م، عُني ببناء المساجد، ودور العلم.

٩٢- يوسف، شريف: المدخل لتاريخ العمارة العربية الإسلامية وتطورها - ص ١٦٢ - دار الجاحظ، بالتعاون مع وزارة الثقافة والإعلام بغداد مارس ١٩٨٠م، وسالم: سابق - ص ١٠٥.

٩٣- أحب الموسيقي، في صباه، حتى أتقنها، وأتقن معها فن التطعيم بالصدف، وبلغ فيه درجة عالية من المهارة، مما كان له أثر واضح، في رقة أعماله، وجمالها، وتناسقها.

٩٤- يوسف: سابق - ص ١٦٣.

٩٥- سالم: سابق - ص ١٠٩.

٩٦- نفسه - ص ١٠٨.

٩٧- يوسف: سابق ص ١٦٤، وسالم: سابق ص ١٠٤.

٩٨- سالم: سابق - ص ١٠٥.

٩٩- نفسه - ص ١٠٥.

١٠٠- الموسوعة العربية العالمية حرف العين - باب العمائر في الطراز العثماني، ومانتران: سابق - ص ٢٨٨، وسالم: سابق: ص ١٠٧.

١٠١- سالم: نفسه - ص ١٠٧.

١٠٢- مانتران: سابق - ص ٢٨٨.

١٠٣- سالم: سابق - ص ١٠٧.

١٠٤- الموسوعة العربية العالمية - حرف الميم - مسجد السلطان أحمد، وسالم: سابق - ص ١٠٧.

١٠٥- الموسوعة العربية العالمية - سابق - حرف الميم.

١٠٦- سالم: سابق ص ١٠٧.

١٠٧- نفسه ص ١٠٨.

١٠٨- نفسه ص ١٠٨.

١٠٩- نفسه ص ١٠٩.

١١٠- مانتران: سابق ص ٢٧٧.

١١١- الموسوعة العربية العالمية حرف الميم مسجد أيا صوفيا.

١١٢- مانتران: سابق ص ٢٧٨.

١١٣- محمد الفاتح، أو محمد الثاني، وهو السلطان العثماني السابع، من سلسلة آل عثمان، يُلقّب بالفاتح، كونه فتح القسطنطينية، كما يُلقّب بأبي الخيرات. ولد عام ٨٣٣هـ / ١٤٢٢م، تولى السلطنة عام ٨٥٥هـ ، وظل يحكم قرابة الـ ٣٠ سنة. (للمزيد عن حياته وانجازاته، أنظر / الصلابي، د.علي محمد: فاتح القسطنطينية وعوامل النهوض في عصره - دار الإيمان للنشر والتوزيع - الإسكندرية ٢٠٠١ م).

١١٤- يوسف: سابق - ص ١٥٧.

١١٥- نفسه - ص ١٥٨.

١١٦- نفسه - ص ١٥٨.

١١٧- جاويش، سليمان بن خليل بن بطرس: التحفة السنية في تاريخ القسطنطينية الجزء الأول - ص ٢١ - المكتبة العمومية بيروت ١٨٨٧م.

١١٨- جدير بالإشارة، أن مسجد أيا صوفيا، كان قد تحوّل، مع بداية عهد مصطفي كمال، مؤسس تركيا الحديثة، إلى متحف، يتضمن الكثير من الآثار الإسلامية والمسيحية معًا، في حوار صامت بين أصحاب الديانتين السماويتين. كان هذا التحوّل تحديدًا عام ١٩٣٥م.

١١٩- يوسف: سابق - ص ١٥٩.

١٢٠- نفسه - ص ١٥٩.

١٢١- نفسه - ص ١٥٩، وسالم: سابق - ص، ومانتران: سابق - ص ٢٧٨.

١٢٢- مانتران: سابق: ص ٢٧٨.

١٢٣- مؤنس: المساجد - سابق ص ٨٩ ، ومانتران: سابق - ص ٢٧٨.

١٢٤- مؤنس: سابق - ص ٩٠.

١٢٥- مانتران: سابق - ص ٢٨١.

١٢٦- مؤنس: المساجد - سابق ص ٩١، والحافظ، محمد حيان: الجوامع التركية نجوم آل عثمان التي لم تأفل - مجلة المعرفة - العدد ٩٠ - ص ٧٢ - شهرية - تصدر في الرياض.

١٢٧- مانتران: سابق - ص ٢٨٠.

١٢٨- عكاشة: سابق - ص ١٦٢.

١٢٩- الحافظ: سابق - ص ٩١.

١٢٠- نفسه - ص ٩٢.

١٢١- هو بايزيد الثاني، ابن محمد الفاتح، تقلّد الحُكم، بعد وفاة أبيه.. ولإقامة أول صلاة في مسجد بايزيد الثاني، حكاية طريفة، مفادها: أن المؤذّن عندما نادي للصلاة، تحيّر المُصلّين، فيمن يكون إماماً لهم،فاقترح أحدهم أن يكون الإمام، ممن لم تفته صلاة طوال حياته، وكان ذلك من نصيب السلطان بايزيد، الذي كان الوحيد بينهم، لم تفته صلاة طوال حياته.. وما يُذكر عن بايزيد الثاني، الذي كان كثير الغزوات، والجهاد في سبيل الله، أنه كان يحرص على جمع الغُبار، الذي يعلق بملابسه، أثناء فترات غزوه، وجهاده، ويضعه في قارورة.. وفي إحدى المرات،وأثناء قيامة بجمع الغبار، لوضعه في القارورة، قالت له زوجته (كولبهار) :لما تفعل هذا يا مولاي ؟ وما فائدة هذا الغبار، الذي تجمعه ؟! قال: أنني سأوصي يا كولبهار، بعمل طابوقة، من هذا الغبار، وأن توضع تحت رأسي، في قبري، عند وفاتي،ألا تعلمين يا كولبهار، أن الله يصون من النار، يوم القيامة، جسد من جاهد في سبيله..وبالفعل نُفّذت الوصية، حيث جُمع الغُبار، وعُمل منه طابوقة، وضعت تحت رأس السلطان الورع، عندما توفي سنة ٩١٨هـ / ١٥١٢م..والى جانب جهاده، وغزواته، يشهد التاريخ للسلطان بايزيد، أنه كان يُعني بإقامة العمائر والمنشآت التعليمية والدينية، فرُصد له ٦٥١ مُنشأة في أسيا، وأوروبا، أمر بإقامتها ما بين عامي ٨٨٦ هـ / ١٤٨١م، و٩١٨هـ /١٥١٢م، منها ٢٤٨مسجداً، و٤٥ مدرسة ومكتبة، و٧٣ مُنشأة للكُتّاب، و٣٦ زاوية وتكية وخانقاه، و٣ أسواق كبرى،٥٤ قروان سراي (فندق للمسافرين)، و٨٤ حماماً، و١٦ سبيلاً، و٨ جسور، و٧ قلاع، ودار لصناعة البارود (بارود خانة)، ودار لسك العملة (ضرب خانة).ومن هذه المُنشآت مجتمعه، ما يزال ٢٢٩ مُنشأة قائمة إلى الآن.

١٢٢- مؤنس: المساجد - سابق - ص ٩١، ومانتران: سابق ص ٢٧٩.

١٢٣- يوسف: سابق - ١٦١.

١٢٤- موقع إسلام أون لاين - سابق.

١٢٥- عكاشة: سابق - ص ١٢٢.

١٢٦- مؤنس: المساجد - سابق - ص ٩١.

١٢٧- عكاشة: سابق - ص ١٢٤.

١٢٨- نفسه ص ١٢٤.

١٢٩- نفسه - ص ١٢٤.

١٤٠- مؤنس: المساجد - سابق - ص ٩٢.

١٤١- موقع إسلام أون لاين - سابق.

١٤٢- عكاشة: سابق - ص ١٢٤.

١٤٣- نفسه - ص ١٢٤.

١٤٤- نفسه - ص ١٢٤.

١٤٥- نفسه - ص ١٢٤.

١٤٦- مانتران: سابق - ص ٢٨٢.

١٤٧- نفسه - ص ٢٨٢.

١٤٨- نفسه - ص ٢٨٢.

١٤٩- عكاشة: سابق - ص ١١٨.

١٥٠- مانتران: سابق - ص ٢٨٢.

١٥١- نفسه - ص ٢٨٢.